Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

ESTUDIOS BÍBLICOS

ORGANO DE LA ASOCIACION PARA EL FOMENTO DE LOS ESTUDIOS BIBLICOS EN ESPAÑA (A. F. E. B. E.)

VOLUMEN XVI

Lucerna pedibus meis verbum tuum, Domine.

(Ps. 108, 105.)

(CON LICENCIA ECLESIÁSTICA)

Property of
CSaT
Please return to
Graduate Theological
Union Library

MADRID
1 9 5 7

vol 16
1957

C. BERMEJO, IMPRESOR.—GARCÍA MORATO, 122.—TELÉFONO 33-06-19.—MADRID

INDICES

200688

1.—DE PERSONAS CITADAS

Abbaje, 319.
Abbott, 9.
Abel, M., 177.
Abelardo, 404.
Adriano, 317, 318.
Agustín, S., 110, 116, 169, 170, 181, 182, 289, 308, 404, 412.
Aha bar Honau, 317.
Aiken, M. C. F., 17.
Albarracín, F., 234.
Albright, W. F., 94, 96, 98, 233.
Alcántara, P. de, 408.
Aldama, J. A. de, 182.
Alejandro, 198.
Alejandro Janeo, 437.
Alejandro Magno, 225.
Ales A. D', 17.
Alfonso de Castro, 409, 410.
Alford, R., 426, 4427.
Algazel, 108.
Alonso, J., 4416, 417.
Alonso Schökel, L., 410, 419.
Altaner, 209.
Allard, M., 230.
Allegro, J., 229.
Ambianates, 195.
Ambrosio, S., 167, 169, 182, 288, 291, 308.
Amiran, R. B. K., 229.
Ammonio Sakkas, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217.
Amor Ruibal, A., 413.
Anastasio Sinaita, 187, 200, 201, 202, 206, 207, 209, 210, 211, 214.
Anderson, G. W., 98.
Anemio, S., Ob., 198.
Anesaki, M., 16.
Angles, 410.
Anselmo, S., 408.
Antolín, T., 420.
Ap-Thomas, D. R., 97, 4444.
Arbeloa, A., 412.
Arbol Navarro, M. del, 99.
Areopagita, pseudo, 206, 209, 213, 216.
Arnal, 115, 127, 135.
Aristarco, 38.
Arnaldich, L., 232, 416.
Arrio, 201.
Asensio, F., 443.
Ashita, 20, 21.
Asoka, 20.
Assurbanipal, 11, 12.
Atanasio, S., 204, 207, 288.
Atia, 24, 25.
Audet, J. P., 161, 162, 13, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 183, 185, 334, 338, 362, 363, 364.
Auer, 314.
Auerbach, 97.
Aufhaser, B., 16.
Augé, R., 224, 225.
Augusto, 9, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 33, 34, 35.
Aureolo, 408.
Ausejo, S. de, 103, 222, 436.
Ayuso, T., 104, 420, 431, 432.

Babin, 91.
Bacher, 365.
Bahrdt, 438.

Baillet, M., 445.
Bainvel, 183.
Balarama, 32.
Ballini, A., 32.
Bammel, E., 97.
Bardenhewer, O., 181, 195, 308.
Bar Kochba, 317.
Barón, R., 110.
Barr, A., 226.
Barret, C. K., 284, 296.
Barth, K., 109, 229.
Bartholmä, C., 394, 395, 397, 398, 399.
Bartina, S., 419.
Barton Payne, J., 102.
Basilio, S., 187, 207, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 288.
Bauer, W., 286, 393, 438, 439.9
Baumgartner, 95, 393, 394.
Beauvery, R., 445.
Berckman, P., 284.
Beer-Rudolf, 101.
Ben Asher, 88.
Ben Naftalí, 87, 88.
Benoit, P., 228, 229.
Benson, A., 443.
Benveniste, 396.
Bergh, Van den, 108.
Bergh van Eysingan, G. Q., 16.
Berghoff, S., 114.
Berliner, 239.
Bernard, J. H., 284.
Bernini, P., 97.
Bertholet, A., 441.
Bertram, G., 97.
Bertrams, H., 118, 119, 128, 131, 132, 133.
Biehl, P. 232.
Biffi, G., 110.
Biker, J., 234.
Billerbeck, F., 284.
Bird, T. E., 284.
Bishop, E. F. F., 228.
Bissutun, D., 401.
Bloch, R., 341, 354.
Boer, H. de, 93, 98.
Boismard, M. E., 149, 151, 434, 435, 445.
Boissevain, 26.
Böklen, 34.
Bonnard, P., 231.
Bonnetain, 179.
Bonsirven, J., 180, 365.
Bornkamm, G., 155, 232.
Botterweck, 111.
Bousset, 9, 13.
Bouyer, L., 107.
Bover, J. M.ª, 164, 281, 283, 284, 294, 297, 299, 316, 419, 425, 431.
Bowman, J., 97.
Braum, F. M., 108, 185, 231, 285, 295, 297, 304, 446.
Brodmann, B., 309, 311, 323, 326, 327, 363.
Brosse, De la, 195.
Brown, R. E., 442.
Buchanam, 381.
Büchsel, F., 284.
Buda, 17, 18, 19, 20, 21. 22, 34, 35.
Bultmann, R., 95, 109, 155, 232, 286, 438, 441, 444.
Bunsen, E. von, 16.
Burchard, Ch., 448.
Burrows, 353.
Butler, 9.

Cabodevilla, J. M.ª, 113.
Calés, 224.
Calmes, Th., 285.
Campenhausen, 441.
Camus, E., 283-284.
Cantera, F., 111, 164.
Capelle, B., 107.
Capmany, J., 404.
Cárbulo, 26.
Cardoner Planas, A., 110.
Carmignac, J., 445.
Carpentier, J. E., 16.
Carpiano, 187.
Carvajal, 409.
Castellino, G., 94.
Castrillo, T., 233.
Castro, vide Alfonso de.
Catarino, A., 408.
Caubet, J., 220, 226, 420, 438.
Cavalleti, S., 227, 446.
Cayetano, T. de Vio, 308.

Celestio, 404.
Cerfaux, L., 410, 422.
Ceulemans, F. C., 283, 284.
Ceuppens, F., 285, 295, 313, 314, 327.
Cijja, R., 327.
Cipriano, S., 291, 292.
Cirilo de Alejandría, S., 110, 206, 207, 288.
Cirilo Jerosolimitano, S., 288.
Clavier, H., 230.
Clemen, C., 16.
Clemente, S., 194, 207, 209.
Cohen, G., 238.
Cohn, L., 372, 381.
Colunga, A., 163, 231, 283, 284, 418.
Collin, L., 17.
Collins, J. J., 232.
Collomb, M., 283, 284.
Comblin, J., 108.
Constante, emp., 208.
Contenson, H. de, 229.
Coppens, J., 95, 228, 422, 446.
Corderio, 189, 190, 193.
Córdoba, 410.
Cornely, R., 196, 197.
Cortés Quirant, J., 306.
Couroyer, B., 444.
Crammer, 189, 193, 208.
Crampon, A., 283, 284.
Criado, R., 413.
Criffin, B., 219.
Crisóstomo de Pamplona, 410.
Crossan, D. M., 444.
Cullman, O., 112, 230, 440, 441.
Curley, F. X., 107.
Curtis, E. R., 410.
Cyriaco, 96.

Charlier, C., 105, 113.
Cheyne, 9.
Christianus Lupus, 195.

Dahood, M., 442.
Daniélou, J., 230, 447.
Dausch, 327.
Debrunner, 399.
Delitzsch, 340, 344.
Delorme, J., 229.
Della Madre Di Dio, P., 228.
Desroches, A., 110.
Devaki, 32.
Devreesse, R., 199.
Dibelius, M., 14, 30, 370, 371.
Didimo, 288.
Diekamp., F., 205, 206.
Dieu, R. de, 440.
Dieterich, A., 9, 10, 25, 28, 237, 264.
Diez Macho, A., 88, 93, 110, 111, 258, 261, 277, 384, 387, 389, 391, 429, 446.
Dion Cassio, 26, 28.
Dionisio, S., 205, 207.
Dionisio Alejandrino, 203, 204.
Dionisio Areopagita, 204, 205, 207.
Dittenberger, 23.
Dodd, C. H., 286, 296, 440.
Dorado, G., 284, 286.
Draguet, 201, 206.
Driver, G., 91, 92, 98, 393, 394, 395, 397, 400.
Dubarle, A. M., 231, 284, 445.
Duchesne-Guillemin, M. J., 397, 398, 399, 400.
Duesberg, H., 107, 230.
Dulles, A. R., 231.
Duplacy, J., 109, 110.
Dupont, J., 148, 230, 444, 445.
Dupont-Sommer, A., 109.
Duquoc, Ch., 109.
Durand, A., 284.
Durando, 104, 408.

Ebeling, G., 232.
Edgar Bruns, J., 227.
Edmunii Campiani, B., 195.
Edmunds, A. J., 16.
Egidio, 408.
Ehehardt, A., 111.
Eichrodt, W., 95, 418.
Eisler, 438, 441.
Eissfeldt, Otto, 94.
Elorduy, E., 217.
Elliger, 95.
Enciso, J., 323, 403.

Epifanio, S., 30, 210.
Estanislao Francisco, 427.
Esteban Romero, A. A., 411, 440.
Estella, D. de, 926.
Eufranor, 204.
Eusebio de Cesarea, 187, 188, 191, 192, 193, 197, 198, 207, 209, 211, 288, 290, 347.
Evagrio, 205.
Evdokimov, P., 107.
Eysinga, Van, 9.

Fabbri, E., 109.
Fahy, T., 228.
Falk Bar, 254.
Feret, 230, 444.
Fernández, A., 281, 283, 284, 316, 319, 321.
Fernández Casquero, A., 219.
Feuillet, A., 107, 444.
Figueras, A., 416.
Filón, 9, 14, 33, 201, 202, 203, 207, 211, 287, 437.
Filón, pseudo, 331, 352, 371, 372, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 419.
Fillión, L., 283.
Findelkind, 29.
Firmico Meterno, 291.
Fischel, W. J., 108.
Flaviano, 206.
Flavio Josefo, 437, 438.
Flors, J., 233.
Folliet, G., 110.
Francisco Javier, 412.
Francisco Suárez, 182, 408, 411, 412.
Franco, A., 101.
Frangiapane, 316.
Franquesa, P., 418.
Frausen, 14.
Friedrich, G., 232.
Frye, N., 395.
Fuenterrabía, F. de, 108, 443.
Fuller, R., 219, 233.
Funk, 194.

G.-Larraya, J. A., 241, 387.
Gabler, J. F., 418.
Gabriel Vázquez, 411.
Gaechter, P., 181, 308, 309, 311, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 325, 327, 328.
Gaertner, J. A., 228.
Galot, J., 444.
Galling, K., 97.
Gallizia, U., 227.
Gancho, C., 102, 106, 434.
Gander, G., 231.
Garbe, Richard, 16.
García, F., 32, 35.
García Cordero, M., 219, 222, 223, 224, 225, 231, 414.
García de la Fuente, O., 415.
García del Moral, A., 408.
García Rodríguez, R., 405.
Gardner, 9.
Casquet, 381.
García de Orbiso, T., 349.
Gayo Caligula, emp., 211.
Geiger, W., 395.
Celin, A., 107, 109.
George, A., 107, 109.
Giblet, J., 109.
Ginsburg, C. H., 237.
Goguel, M., 370.
Goitia, J., 159, 349, 414.
Gomá y Tomás, I., 106.
González Ruiz, J. M.ª, 415.
Goodenogh, E. R., 443.
Goossens, 410.
Goppelt, 108.
Gotama, 17, 1, 19, 20.
Gottstein, 97.
Gourcy, 195.
Gozzo, S., 107.
Grandmaison, L., 447.
Gregorio de Elvira, 291.
Gregorio Nacianzeno, S., 288.
Gregorio Niseno, S., 169, 182, 187, 207, 210, 212, 213, 214, 216.
Gressmann, H., 6, 8, 9, 11, 13, 14, 28, 29, 30, 31, 32.
Gryglewiez, F., 443.
Guillet, J., 230.
Gunkel, 9, 368.
Gunker, 224.

Günther, J., 227.
Gurk, Mc., 110.
Gross, H., 112.

Haas, H., 17.
Hackett, J., 228.
Hardy, E., 16, 21.
Harnack, A., 9, 10, 12, 184, 439.
Harper, W. R., 102.
Hatû-Bašt, 400.
Haugg, D., 307, 309, 314, 320, 326.
Hauter, Ch., 91, 230.
Hegesippo, 347.
Hempel, J., 94.
Heracleón, 199.
Herber, 439.
Héring, J., 230.
Herodes, 25.
Herrera, 410.
Herrera Oria, A., 106.
Heyd, U., 229.
Hickey, A., 284.
Hierocles, 187, 203, 215, 216.
Hieroteo, 205, 207.
Higenfeld, A., 16.
Hilario, S., 289.
Hinen Tsiang, 20.
Hipatio, 203.
Hipólito, 289, 290, 291, 292, 300.
Hipólito Romano, 289.
Hobbes, 439.
Holtzmann, 418.
Holzmeister, O., 181, 327.
Holzmeister, V., 118.
Hophan, O., 447.
Huber, F., 195.
Hübschmann, H., 393, 394.
Huby, J., 137, 184, 285.
Huesman, J., 227.
Humbach, H., 399.
Humbert, P., 334, 335, 359, 377.

Ibáñez, D., 426.
Ignacio, S., 184, 194, 207.
Imschoot, P., 117, 118, 142, 422.
Innitzen, 327.
Inocencio, I., 404.
Ireneo, S., 207, 208, 290, 292, 409, 442.
Irwin, W. A., 97.

Jacob, E., 418.
James, M. R., 372.
Jehuda, R., 318.
Jerónimo, S., 30, 74, 180, 188, 210, 211, 288, 291, 308, 448.
Johuston, P., 251.
Jonatán ben Uzziel, 7, 241.
Joseph bar Hijja, 317.
Joûon, P., 92, 283, 284, 314, 320, 343
Juan Crisóstomo, S., 199, 288, 295.
Juan Hircano, 437.
Juan de Lugo, 411.
Juan de Ovando, 410.
Juan VII, 286.
Jugie, M., 285.
Julián, 206.
Juliano el Fantasiasta, 201.
Juliano de Halicarnaso, 187, 200, 201, 202, 203, 207, 208, 209.
Julio, 207.
Julius Marathus, 25.
Junker, 95.
Justiniano, 201, 210.
Justino, S., 30, 290, 292, 432.

Kahle, P., 84, 235, 236, 237, 238, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 255, 257, 258, 259, 262, 264, 265, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 384.
Kamsa, rey, 32.
Kattenbusch, F., 365, 366, 367, 368.
Kautzsch, 418.
Kellner, 195.
Kent, 395, 396, 397, 398, 399.
Kern, W., 112.
Kerren, L. Van der, 228.
King, L. W., 11.
Kisch, G., 371, 381.
Kissane, E. J., 223.
Kittel, 145, 150, 223, 236, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 384.
Kleist, J., 284.

Klostermann, E., 191, 370.
Knabenbauer, I., 180, 283.
Koeher, L., 393.
Kramer, K., 222.
Krelder, 232.
Krsna, 32.
Kuenen, A., 16.
Kuhn, E., 395.
Kummel, W. G., 231.
Kurylowiez, J., 398.
Kuss, O., 112.

La Bonnardière, A. M., 110, 230.
Lacan, F., 230.
Lacerda, 195.
Lagarde, De, 88.
Lagrange, M. J., 23, 130, 170, 180, 185, 284, 285, 286, 299, 305, 308, 311, 327, 347, 419.
Landersdorfer, S., 181, 310, 311, 313, 314, 326.
Landeur, S., 83.
Landgraf, A. M., 227.
Lang, A., 411.
Langevin, G., 110.
La-Sor, W. S., 96.
Lattanzio, G., 110.
Lattey, C., 285, 286.
Laurentin, R., 227, 351, 442, 447.
Leal, J., 108, 283, 284, 443.
Leander, 393.
Lebon, J., 205, 206.
Lebreton, J., 125, 419.
Leenhardt, F. J., 230.
Leisegang, H., 33.
Leisegang, R., 211.
Lemonneyer, P., 418.
León I, emp., 209.
Leon-Dufour, X., 225, 230.
Leonard, W., 283, 284.
Lepicier, 180.
Lercher, L., 285.
Levie, J., 422.
Liebreich, L. J., 229.
Lietzmann, H., 16.
Lightfoot, R. H., 129, 284.
Lillie, A., 16.
Lobstein, 9.
Loewenstamm, S. E., 229.
Loisy, A., 286, 307, 370.
López, V., 428.
Lubac, H. de, 17.
Lubienska, M., 107.
Luis de León, Fray, 446.
Luis de Molina, 411.
Luis Suárez, P., 428.
Lusseau, H., 283, 284.
Lyonnet, S., 179, 344, 442.

Llamera, M., 309.

Macere, A., 195.
Macgregor, G. H. G., 284.
Machen, G., 9.
Madurell Marimón, J. M., 111.
Magerkamel, 397.
Malamat, A., 229.
Malevez, L., 109.
Maldonado, J., 295, 298, 304.
Maly, E. H., 443.
Marc, D., 230.
Marcelo de Ancira, 187, 289, 190, 191, 192, 200, 205.
Marción, 217.
Marín Sola, F., 411.
Marino, 193.
Marlé, R., 444.
Martelet, G., 109, 112.
Martín, V., 108, 446.
Martínez, T., 391.
Marx, A., 236, 238, 255, 265.
Maspero, 227.
Massaux, 422.
Masson, Ch., 230.
Maurer, C., 185.
Mâyâ, 17, 18, 19, 20.
Mayer, A., 223.
Mazar, B., 93, 97.
McHardy, W. D., 98.
McKenzie, J. L., 442.
Meier, 309.
Meillet-Benveniste, 400.
Melchor Cano, 410, 411.

Ménard, I. E., 286, 442.
Menasce, J. de, 395.
Menéndez Pelayo, M., 110.
Menoud, H., 231.
Merk, A., 129, 196, 197, 300.
Messina, J., 34.
Metzger, A., 16.
Metzger, B. M., 447.
Meyer, G., 101.
Meyer, R., 97, 101.
Meyer, W., 108.
Michl, J., 227.
Milik, J. T., 92, 233, 246, 436, 437.
Milos Bic., 97.
Millás Vallicrosa, J. M.ª, 110, 239.
Millon, G., 237.
Midrás, E., 107.
Mitra, 26.
Mnasón, 202.
Mödder, H., 443.
Modrego, G., 219.
Molin, G., 109.
Mollard, E., 111.
Mollat, D., 230, 285, 295, 301, 444.
Montalbano, 408.
Monsegú, B., 404.
Montagnini, F., 446.
Morag, S., 252, 258, 260.
Moraldi, L., 234.
Moreau, 195.
Moriarty, F. L., 443.
Morondo, 424, 426, 428.
Moule, C. F. D., 113.
Mowinckel, S., 11.
Muñoz Iglesias, S., 5, 6, 36, 105, 106, 231, 239, 364, 382, 419, 441.
Murphy, R. E., 442.
Murtones, A., 111.
Mussner, F., 446.
Musurillo, A., 231.

Nácar, E., 163, 283, 284.
Nanda, 32.
Natanael, 17.
Nerón, 9, 26, 27, 28.
Nestle, 299.
Newmann, K., 16.
Newton, W., 284.
Nielsen, M. H., 97.
Niesel, W., 108.
Nisikanta Chattopadhyaya, 16.
Nober, P., 400.
Noth, M., 108.
Notovitch, N. A., 17.
Norden, 13, 14.
North, F. S., 108.
North, R., 4424, 443.
Nyberg, H. S., 235.

Octavio, 24, 25.
O'Doherty, E., 442.
O'Flynn, J. A., 229.
Ohlmeyer, A., 234.
Orbiso, T. de, 104.
Orchard, B., 219, 233.
Orígenes, 210, 214, 287, 288, 291, 292, 294.
O'Rourke, J. J., 107.
Ortega Gasset, J. ,439.
Osty, 284.
Ott, H., 232.

Pablo de Samosata, 190, 200, 201, 203, 205, 207.
Pamelio, 195.
Pamyles, 35.
Pánfilo, 193.
Panteno, 209.
Páramo, S. del, 185, 316, 438, 439, 440.
Passaglia, C., 178.
Patricio de Maynoth, S., 223.
Paulino de Milán, 404.
Paulus, 438, 439.
Pauly-Kroll, 211.
Pautrel, R., 109.
Pedro Alejandrino, S., 195, 196, 197, 198, 201, 202.
Pedro Lombardo, 408, 412.
Peinador, M., 421.
Pelagio, 404.
Peretto, L. M., 444.
Pereña, J., 105.
Periktion, 14.

Pers, M., 394.
Petavio, 182.
Peterson, 13, 22.
Pfleiderer, 9.
Pío IX, 178, 179, 183.
Pío XII, 6, 104, 105, 178, 179, 183, 231, 234, 286, 405, 412.
Pirot, 285.
Platón, 9, 34, 112, 211, 213.
Plinio, 26.
Plinio el viejo, 437.
Ploeg, J. Van der, 97, 444.
Plutarco, 14, 35.
Policarpo, S., 194, 289, 290.
Porfirio, 188.
Potterie, I. de la, 109.
Pozo, C., 411.
Pradilla, 424.
Prado, J., 110, 429, 446.
Praetorius, F., 384.
Prat, F., 118, 128, 281, 283, 284, 297.
Prete, B., 110, 446.
Priorius, 195.
Procksch, 125.
Proclo, 205.
Prümm, K., 14, 30, 34.

Quintinus, 195.
Quirino, 29, 31.

Rabh, R., 322.
Rabinowicz, O. K., 229.
Racette, J., 231.
Rada, 410.
Rahner, H., 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 300.
Ramos, L., 109.
Ramos García, J., 81, 422, 426, 427, 428.
Reimar, 438, 439.
Renán, E., 9, 16.
Resch, 353.
Reuss, J., 189, 199, 209.
Reyero, S., 219.
Ricciotti, G., 281, 283.
Rigaltius, N., 195.
Rigaux, B., 113, 422.
Rijckmans, G., 422.
Ripalda, 412.
Robert, A., 354.
Robinson, M. A., 286.
Rodríguez, M., 107, 413.
Roschini, G., 307.
Rosenthal, J. M., 108.
Rott, 83, 88.
Routh, M., 195.
Rowley, H. H., 109, 447.
Ruffini, M., 423, 426.
Ruinnart, 197.
Rusell, R., 233.
Ryckmans, G., 93.

Saavedra, S., 107.
Sabatier, 381.
Sabatino Moscati, 97.
Sabelio, 190, 191, 204.
Sacchi, P., 431, 432.
Sagüés, J., 404.
Sahlin, H., 338, 348.
Saiz, J. M.ª, 405.
Salaverri, J., 184, 193.
Salemann, C., 395.
Salet, G., 444.
Salguero, J., 219, 228.
Salmerón, A., 181.
Samuel, 254.
Sanford, W., 113.
San Pablo, B. de, 407.
San Pedro García, J., 446.
Sargón, 10, 11, 12, 29, 34, 35.
Savignac, R., 445.
Savignan, J. de, 97.
Schaeder, H. H., 393, 394.
Schechter, 264.
Schelkle, 111, 446.
Schiller, 237.
Schlatter, A., 284.
Schmaus, M., 309.
Schmid, J., 327, 446.
Schmiedel, 9.
Schubart, W., 193.
Schultes, 411.
Schultz, 418.
Schürer, E., 31.

Schwartz, J., 231.
Schweitzer, A., 231, 440, 441.
Schwyzer, 399.
Seidel, 9.
Seiler, H., 399.
Semler, 195.
Septitio Claro, 22.
Servio Tullio, 24.
Severo, 187, 205, 206, 207, 209.
Severo de Alejandría, 200, 201.
Severo de Antioquia, 192, 198, 202, 203, 204.
Seydel, R., 16.
Shapira, W., 229.
Sickenberger, 327.
Siegman, E. F. 228, 442.
Simeón, 20, 21, 22, 23.
Simón, H. 284.
Simón, M., 230.
Simón, Th., 131.
Sixto Senense, 22, 372.
Sjöberg, E., 111.
Skehan, P. W., 94.
Smend, 418.
Smith, H., 286.
Smith, J., 442.
Sócrates, 112.
Soden, H. Von, 299, 431.
Solá, F. de P., 283, 284.
Solá Solé, J. M.ª, 110.
Solano, J., 285, 286.
Soltau, 9, 10, 22, 23.
Sommerfeld, J., 108.
Soria, V., 417.
Spadafora, F., 102.
Spencer, F., 284.
Sperber, 237, 239.
Spicq, 111, 135, 222, 445.
Spiegel, S., 242, 258, 261.
Spinoza, B., 439.
Spitta, F., 370.
Stanley, D. M., 228, 232.
Starky, J., 445.
Staudiner, J., 234.
Steinmetzer, F., 11.
Steinmueller, J., 284.
Sterling Berry T., 16.
Stiglmayr, J., 204, 206, 206, 207.
Strack, H. L., 236, 284, 365.
Strack, I., 180.
Strauss, 438, 439.
Strecker, G., 108.
Strobel, A., 231.
Suddhodana, 17, 18, 19, 21.
Suetonio, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 33.
Sussarellu, 138, 158.
Sutcliffe, E. F., 219, 233.
Symmaco, 213
Szinessy, 237.

Tacchi Venturi, 32, 34.
Talmon, 97.
Tarquinio Prisco, 24.
Taylor, 264.
Teeple, H. M., 447.
Teodoreto, 204.
Teodoro de Aquila, 213.
Teodoro de Heraclea, 190, 191.
Teodoro de Mopsuesta, 199, 299.
Teofilacto, 295.
Torence Forestell, J., 442.
Tertuliano, 195, 196, 291.
Teubner, 35.
Thurneysen, E., 108.
Tillmann, F., 284.
Timoteo Eluro, 207, 209.
Tiridates, 9, 26, 27, 28.
Tischendorf, C., 299, 300, 381.
Tito, 207.
Todea, A., 428.
Tomás de Aquino (Sto.), 182, 233, 289, 357, 411, 412, 447.
Toobs, L. E., 109.
Torrance, T. E., 108, 112.
Torrey, Ch. C., 286.
Tosetti, W., 122, 123.
Tournay, R., 445.
Toynbee, 229.
Trabucco, A., 444.
Tremel, Y., 109.
Trier, H. J., 112.
Troadec, H. G. 107.
Trocme, E., 231.
Trochu, F., 233.
Tsevat, M., 233.

Turner, C. H., 286, 288, 304.
Turrado, L., 446.
Tuya, M. de, 107, 177, 185.

Unamuno, M., 439.
Usener, 9.

Vaccari, A., 410.
Vagaggini, L., 228.
Vaganay, 108.
Valentino, 191, 217.
Vallée Poussin, L. de la, 17.
Vâsudeva, 32.
Vaucher, A.-F., 426, 428.
Vaux, R. de, 92, 437, 443, 445.
Vawter, B., 231.
Vázquez, Vide Gabriel Vázquez.
Vázquez, I., 409.
Vega, A., 409.
Venturini, 438.
Verbeke, G., 116.
Verne, J., 7.
Viard, A., 445.
Vicent, 96.
Vicente de Lerin (S.), 195.
Villada, 221.
Villanueva, M., 182, 328, 362.
Vincent, L. H., 445.
Vischer, W., 446.
Vogels, H., 103, 299.
Volageses, 26.
Völter, D., 22, 24, 26, 27, 28, 371.

Walker, N., 444.
Wallenstein, 97.
Weber, Ob., 105.
Weingreen, J., 444.
Weis, B., 118.
Weiss, 299.
Weiss-Schuetz, 225.
Wescott-Hort, 299, 431.
Weymann-Schermann, 195.
Weze, A. M., 228.
Widengren, G., 95, 229.
Wieder, N., 229, 443.
Wincher, W., 112.
Windisch, E., 16,.
Winter, P., 111, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 375, 376, 378, 379, 382, 419.
Winton Thomas, 92.
Wright, E., 418.

Yannai, 254, 261.
Yaron, R., 229.
Yoyotte, J., 227.

Zacarías, 23, 206, 207.
Zahn, T., 188, 189, 198, 199, 208, 284, 444.
Zaratustra, 34.
Zedda, S., 114.
Zeitlin, S., 108, 229, 443.
Zellinger, 195.
Zenon, emp., 197.
Zerwick, M., 285, 292, 300, 308, 320, 324, 326.
Zizzamia, A., 281, 283.
Zósimo, 404.
Zumel, F., 107.

2.—GENERAL DEL VOLUMEN XVI

Págs.

ARTICULOS:

CORTÉS QUIRANT, S. J.: *«Torrentes de agua viva». ¿Una nueva interpretación de Jn. 7, 37-38?* 279- 306

DÍEZ MACHO, A., M. S. C.: *Nuevos manuscritos bíblicos babilónicos.* 235- 257

ELORDUY, E. S. J.: *Ammonio escriturista* 187- 217

GOITIA, J., O. F. M.: *La noción dinámica del πνεῦμα en los libros sagrados (conclusión).* 115- 159

MUÑOZ IGLESIAS, S., Pbro.: *Los Evangelios de la Infancia, y las infancias de los héroes...* 5- 36

— — *El Evangelin de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos...* 329- 382

PÁRAMO, S. del, S. J.: *La Anunciación de la Virgen* ... ... — — ... 161- 185

RAMOS GARCÍA, J., C. M. F.: *Observaciones al «Novum Psalterium».* 37- 81

VILLANUEVA, M., C. M. F.: *Nueva controversia en torno al voto de virginidad de Nuestra Señora* 307- 328

NOTAS Y NOTICIARIO:

ARBOL NAVARRO, M. DEL, Pbro.: *Crónica del Segundo Congreso Internacional de Antiguo Testamento* 91- 99

Crónica de las dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos ... 403- 421

DÍEZ MACHO, A., M. S. C.: *Valiosos manuscritos bíblicos en la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo...* 83- 88

— — y MARTÍNEZ, TERESA DE J.: *Ms. 4083 ff. 1-2 de la Biblioteca Nacional y Universidad de Estrasburgo* 383- 387

— — *Ms. 4.083, f. II, de la Biblioteca Nacional y Universidad de Estrasburgo* 389- 391

LUIS SUÁREZ, P., C. M. F.: *In Memoriam R. P. José Ramós García, C. M. F.* 422- 428

NOBER, P., S. J.: *El significado de la palabra aramea «asparma» en Esdras* 393- 401

Págs.

BIBLIOGRAFIA:

Recensiones.

AUGÉ, R.: *Ezequiel* (M. G.ª Cordero, O. P.) 224- 225
BARTON PAYNE, J.: *Hebrew Vocabularies* (C. Gancho, O. F. M.) 102
BEER, G. y MEYER, RUDOLF: *Hebräische Grammatik*. II (A. Franco, Presbítero)... 101
BOISMARD, M. E., O. P.: *Du Baptême à Cana (Jean, 1.19-2,11)*. (S. de Ausejo, O. F. M. Cap.) 434- 436
CULLMAN, O.: *Dieu et César* (S. Muñoz Iglesias, Pbro.) 440- 441
CHARLIER, C., O. S. B.: *La lectura cristiana de la Biblia* (C. Gancho, O. F. M.) 105- 106
GARCÍA ORBISO, T., O. F. M. Cap.: *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento. I. Evangelia* (S. Muñoz Iglesias, Pbro.) 104- 105
GOMÁ Y TOMÁS, I. Card.: *El Evangelio explicado* (S. Muñoz Iglesias, Presbítero) 106
HERRERA ORIA, A.: *La Palabra de Cristo*. Vols. VI y VII (S. Muñoz Iglesias) 106
KISSANE, E. J.: *The book of Psalms* (M. G.ª Cordero, O. P.)... ... 223- 224
KRAMER, K.: *Numeri und Deuteronomium* (M. G.ª Cordero, O. P.) ... 222
LEON-DUFOUR, X., S. J.: *Concodance des Evangiles synoptiques* (F. J. Caubet Iturbe, SS. CC.) 225- 226
MAYER, A.: *Liber Psalmorum* (M. García Cordero, O. P.) 223
MILIK, J. T.: *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda* (F. J. Caubet, SS. CC.) 436- 438
B ORCHARD, E., F. SUTCLIFFE, R. C., FULLER y RUSSELL: *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura*. Tomo I: *Introducción General. Antiguo Testamento* (S. de Ausejo, O. F. M. Cap.) 219- 222
— — *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura*. Tomo II: *Antiguo Testamento. Esdras a Macabeos* (S. de Ausejo, O. F. M. Cap.).... ... ... 219- 222
— — *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura*. Tomo III: *Nuevo Testamento. Evangelios* (S. de Ausejo, O. F. M. Cap.)... ... 219- 222
PÁRAMO, S. DEL, S. J.: *La Persona de Jesús ante la crítica liberal protestante y racionalista* (A. A. Esteban Romero, Pbro.)... ... ... 438- 440
SACCHI, P.: *Alle origini del N. T.* (C. Gancho, O. F. M.)... ... ... 431- 434
SPADAFORA, F.: *Dizionario biblico* (S. de Ausejo, O. F. M. Cap.)... 102 103
TSEVAT, M.: *A study of the lenguage of the Biblical Psalms* (M. García Cordero, O. P.)... ... ... — — 223
VOGELS, H.: *Handbuch der Textkritik des Neuen Testament* (J. M.ª González Ruiz, Pbro.) ... ... — — 103- 104

Revista de revistas.

Aegyptus 227
American Ecclesiastical Review (The... ... ... 107 y 227

Págs.

Antoniamum... ... . 107 y 227
Bibel un Kirche 227
Bible et vie chrétienne... 107
Biblica ... ... 227 y 442
Bijdragen 228
Catholic Biblical Quarterly (The) ... . 228, 442 y 443
Ciencia y Fe... 107
Ciencia Tomista ... ... 107 y 228
Divus Thomas... 228
Ephemerides Carmeliticae 228
Ephemerides Theologicae Lovanienses ... ... 108 y 228
Estudios... 107
Estudios Eclesiásticos ... ... 108 y 443
Estudios Franciscanos ... ... 108 y 443
Evangelische Theologie 108
Franziskanische Studien 108
Freib. Zeitschrift für Philosophie und Theoogie ... ... 232 y 443
Gregorianum 443
Harvard Theological Review (The) 228
Iris Theological Quarterly 228
Israel Exploration Journal 229
Jewish Quarterly Review (The)... ... ... 108, 229, 443 y 444
Journal of Semitic Studies ... ... 108, 109, 229 y 444
Lumière et vie ... ... 109, 229 y 230
Nouvelle Revue Theologique ... . 109, 230 y 444
Recherches de Science Religieuse ... ... 109, 230 y 444
Revista de Teología... ... ... 109 y 110
Revue Biblique ... ... 444 y 445
Revue des Etudes Augustiniennes 110
Revue d'Histoire Ecclésiastique... 230
Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses .. .. 230 y 231
Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques... ... ... 231 y 445
Revue des Sciences Religieuses 445
Revue du Moyen Age Latin... 110
Revue Thomiste ... ... 231 y 446
Revue de l'Université d'Ottawa 110
Revista Eclesiástica Brasileira 109
Sacra Doctrina ... ... 110 y 446
Sacris Erudiri 110
Salmanticensis... ... ... 231 y 446
Sciences Ecclésiastiques... ... ... 110 y 231
Scuola Cattolica... (La) ... ... 110 y 446
Sefarad... ... ... 110, 111 y 446
Studia Theologica... 111
Theological Studies ... ... 231 y 232

Págs.

Theologie und Glaube... 446
Theologische Quartalschrift ... ... 111 y 446
Trierer Theologische Zeitschrift ... ... 112 y 446
Verbum Caro ... ... 112 y 446
Verdad y Vida ... ... 232 y 446
Zeitschrift für Katholische Theologie 112
Zeitschrift für Theologie und Kirche... 232

LIBROS RECIBIDOS ... ... 113, 114, 233, 234, 447 y 448

INDICES:

1. De personas 451
2. General del volumen XVI 461

Los Evangelios de la Infancia, y las infancias de los héroes

¿Por qué se plantea el problema?

La Infancia del Salvador no parece haber formado parte de la catequesis primitiva, que comenzaba con la predicación del Bautista y terminaba con el hecho de la resurrección y ascensión de Cristo. Tal es el ámbito que San Pedro exigía para la elección del sucesor de Judas: «Conviene que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús, *a partir del bautismo de Juan hasta el día en que fué tomado de entre nosotros,* uno de ellos sea elegido como testigo con nosotros de su resurrección» (*Hechos* 1, 21 s.). A esta norma se ajusta el esquema sinóptico y los resúmenes de los discursos de los Apóstoles que nos conserva el libro de los Hechos.

Los dos Evangelistas que refieren noticias de la Infancia de Jesús—Mateo y Lucas—, si bien coinciden en los hechos principales que narran—concepción virginal, nacimiento en Belén, permanencia en Nazaret—, discurren por cuenta propia, sin contactos literarios entre sí. Más aún: el punto de mira es claramente distinto; Mateo se orienta hacia José, Lucas hacia María. El primero manifiesta un marcado interés por demostrar cómo las profecías se cumplieron en Cristo; el segundo prescinde en absoluto de esta consideración. Y, sin embargo, el Evangelio de la Infancia de Lucas imita reflejamente el Antiguo Testamento y tiene un color levítico que no se aprecia en Mateo.

En nuestro estudio sobre los *Géneros literarios en los Evangelios* (1) hacíamos notar el esquematismo artificial de los dos pri-

---

(1) Muñoz Iglesias, Salvador: *Géneros literarios en los Evangelios,* en «Estudios Bíblicos», 13 (1954), 289-318.

meros capítulos del Evangelio de San Lucas y su dependencia literaria—refleja también, según creemos—respecto a los dos primeros capítulos del libro I de Samuel. La entonación lírica de estos capítulos de Lucas, en los que casi todos los personajes hablan en verso alguna vez, y en los que se contienen tres himnos extensos en boca de Zacarías, María y Simeón, contrasta con la sobriedad de la prosa en el resto del tercer Evangelio.

Sobre esta base, que parece demostrar la existencia de cierto artificio literario, es razonable el intento de investigar los cánones que han podido presidir su composición.

Por su parte, la crítica independiente ha creído descubrir en el Evangelio de la Infancia parentescos y dependencias evidentes (!) de fondo y de forma respecto a las leyendas que en todo tiempo y lugar se suelen formar en torno a la niñez, históricamente oscura, de grandes personajes históricos o mitológicos.

La cuestión es antigua.

Y la respuesta negativa de los apologetas católicos, no por ser interesada dejó de ser suficientemente sólida contra los diversos intentos de probar las pretendidas dependencias.

Desde ese punto de vista, no tendría objeto hoy volver de nuevo sobre el tema.

La cuestión se plantea en nuestros días desde el ángulo de los géneros literarios. Ya Gressmann (2) lanzó la idea de que los Evangelios de la Infancia reflejaban la leyenda de la infancia de los héroes. En aquel momento—año 1914—ningún católico pudo tomar en serio la insinuación del docto orientalista protestante, ni siquiera para refutarla. Faltaban entre nosotros mentalidad y método para abordar el estudio de los géneros literarios de la Biblia en general, y más aún si se trataba del Nuevo Testamento. Hoy, en cambio, el estudio de los géneros literarios aplicado a las Sagradas Escrituras se considera, después de la Encíclica «Divino Afflante Spiritu», como un deber ineludible del exegeta católico (3). Nuestra literatura, relacionada con los géneros literarios del Anti-

(2) HUGO GRESSMANN: *Das Weihnachts-Evangelium* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914), p. 1.

(3) «... y se persuada (el exègeta)—llega a decir S. S. Pío XII—que esta parte de su oficio no puede descuidarse sin gran detrimento de la exegesis católica». Cfr. MUÑOZ IGLESIAS: *Documentos bíblicos* (Madrid, B. A. C., 1955), n. 645.

guo Testamento, va siendo cada día más numerosa, aunque todavía no tanto por lo que se refiere al Nuevo Testamento.

En esta línea—y modestamente—quisiera este nuestro estudio contribuir al esclarecimiento del género literario en que fueron escritos los Evangelios canónicos de la Infancia.

La cuestión podría plantearse así: ¿Inciden realmente en estas narraciones de Mateo y de Lucas motivos comunes con las descripciones de la infancia de los héroes en la literatura universal, de tal manera que podamos admitir la existencia de ese determinado género literario y su empleo por parte de los Evangelistas de la Infancia de Jesús?

No se trata de afirmar o negar la dependencia de unos hechos respecto de otros. La originalidad y realidad histórica de los hechos fundamentales referidos en los Evangelios canónicos de la Infancia es ya cosa adquirida, y como tal la suponemos. La investigación se limita al plano literario.

Presupuestos, definición y características del género literario llamado de la infancia de los héroes

Por de pronto, conviene distinguir en este campo lo cierto de lo dudoso.

Es incuestionable que en los procedimientos literarios de pura invención—leyenda, cuento, novela—existe una doble constante que se repite machaconamente: o el héroe de la ficción es ya desde la infancia lo que va a ser después, o el autor se complace en presentarlo paradójicamente en condiciones totalmente adversas y contrarias de lo que ha de ser más tarde. Hay en estos procedimientos recursos permanentes. Por ellos se parecen entre sí todas las novelas policíacas, los cuentos de hadas, los relatos de Julio Verne, los libros de caballería, etc.

No conviene olvidar que el afán de verosimilitud que preside casi siempre la creación literaria èn estos géneros los hace frecuentemente tributarios de la historia. De aquí que no se pueda *a priori* considerar importados de los géneros de ficción a la historia ciertos procedimientos, ni mucho menos los hechos que constituyen su base.

Hecha esta salvedad, puede también considerarse incuestionable que donde más se percibe la influencia de la literatura de invención en la historia es al tratar de la infancia de los héroes. La historia está llena de hombres grandes—reyes, conquistadores, artistas, iniciadores de grandes movimientos religiosos o ideológicos—, cuya vida personal interesó a sus contemporáneos mucho menos que sus obras, y cuya infancia se había desarrollado tal vez en el más completo anonimato. Pasado el tiempo, sus admiradores sintieron la comezón histórica de conocer la vida anterior de su héroe. Ante la escasez o carencia absoluta de noticias ciertas, hubo necesidad de inventarlas. La doble preocupación, de verosimilitud por una parte y de apología del héroe por otra, determina fatalmente la coincidencia con los géneros de ficción. La calidad el protagonista, así como el temperamento—religioso o historicista—del autor le orientarán, según los casos, preferentemente hacia la mitología o hacia la leyenda.

Pero esto quizás sea lo único incuestionable en nuestro caso. Lo demás ya es muy dudoso. Fuera de estas constantes psicológicas, ¿podemos hablar de un género literario de la infancia de los héroes con cánones preestablecidos o, por lo menos, comúnmente usados y con contornos definidos como los que configuran la fábula o la parábola o el cuento de hadas? ¿Cuáles son sus características esenciales? ¿Dónde lo encontramos realizado para poder compararlo con los Evangelios de la Infancia y ver si en ellos se da?

Por de pronto, los autores que han querido probar su existencia en los primeros capítulos de San Mateo y de San Lucas no han logrado ponerse de acuerdo en su definición ni en sus características. Gressmann nos da en un mismo libro dos conceptos distintos, si no contrarios. Por un lado ve nuestro género en la leyenda del expósito que yace, según él, en el sustrato de la narración lucana: Jesús fué abandonado por sus padres y recogido por unos pastores: reflejo de los cuentos de aventuras, que gustan de subrayar el contraste entre la infancia desgraciada y la gloria de la edad madura (4). De otro lado, parece indicar que la idea predominante en las infancias de los héroes—y por ello en la de Cristo—

(4) HUGO GRESSMANN: *O. c.*, p. 19.—Véase más adelante pp. 28-32 de nuestro estudio.

es presentar los primeros años del protagonista en la misma luz de su grandeza futura:

> «Se trata más bien de la leyenda del nacimiento de los héroes. Donde la enredadera de la leyenda florece, no sólo extiende sus ramas hacia la figura del hombre adulto cuyos hechos son sublimados a la categoría de lo sobrehumano, sino que a veces festonea ya la cuna del niño. Las maravillas del niño anuncian ya la grandeza del hombre: Heracles, el matador de dragones, lucha ya con las serpientes siendo niño de pecho. Moisés, el más enconado adversario del Rey egipcio, es perseguido por el Faraón aun antes de haber nacido. A los padres de Sansón, que durante su vida había de hacer la guerra a los filisteos, anuncia el ángel ya antes de su nacimiento que su hijo habrá de librar a Israel de los filisteos. Samuel, el sacerdote de Yahvé, es pedido a Dios nera, en la leyenda del nacimiento de Jesús resuena también por en el Templo, y en el servicio del Templo se educa. De igual maprimera vez el *leit-motiv* que deberá repetirse continuamente en su vida posterior: «Os ha nacido hoy el Salvador». Este acorde jubiloso constituye el punto central de la narración y la digna introducción a la historia de la vida del Salvador» (5).

Esto no obstante, la sinceridad con que hemos acometido nuestro estudio nos obliga a plantearnos sin prejuicios la cuestión en toda su amplitud.

Ante la imposibilidad de recoger, dentro de la forzosa brevedad de nuestro estudio, todos los autores e hipótesis propuestas en torno a las pretendidas influencias de motivos legendarios en las narraciones canónicas de la Infancia, nos limitaremos a las que hemos considerado más significativas (6).

Ya Harnack, en 1909, escribía:

> «En el Budismo como fuente han pensado Seidel y Van Eysinga; en modelos egipcios, Gardner y Bousset; en originales babilónicos, Gunkel y Cheyne; en los cultos frigios (Budismo y Mitra) Pfleiderer; en las doctrinas persas, Schmiedel; en Mitra, Dieterich; en la mitología griega, Usener; en Eleusis u otros misterios desconocidos, Butler; en origen espontaneo, Lobstein; en invención de los padres o de un Evangelista, Renán; en la doctrina de Filón, Abbott; en las leyendas del maravilloso nacimiento de Platón y de Augusto, Soltau y otros; en la visita de Tirídates a Nerón,

(5) HUGO GRESSMANN: *O. c.*, p. 1.

(6) GRESHAM MACHEN: *The virgin Birth of Christ* (New York and London, Harper and Brothers, 1930), pp. 317-379.

Soltau (también Dieterich), etc. Este mosaico es muy desagradable» (7).

El mosaico de Harnack ha ido en aumento continuamente. Tal vez no se hayan presentado muchas hipótesis nuevas, pero han proliferado considerablemente los defensores de las que ya indicaba el profesor de Berlín.

Ciñéndonos a los ejemplos tipos, analizaremos los numerosos parentescos que se han pretendido establecer entre la Infancia de Jesús y las infancias de personajes mitológicos o históricos, especialmente si fueron iniciadores de movimientos religiosos. Trataremos de catalizar los principales motivos comunes de esas narraciones para ver si los recogen nuestros relatos de la Infancia de Jesús. En otros términos: procuraremos responder a la doble cuestión fundamental de la existencia del pretendido género literario y de su empleo por parte de los Evangelistas de la Infancia.

El ideal sería el procedimiento deductivo: Propuesta una definición y establecidas unas características propias del género literario que nos ocupa, aplicaríamos aquélla y éstas a los Evangelios de la Infancia para deducir una respuesta afirmativa o negativa. Pero a falta de una definición en la que todos estén de acuerdo y ante la imprecisión en el señalamiento de las características constitutivas del pretendido género, sólo nos queda el recurso al procedimiento analítico: el estudio de los motivos literarios de los Evangelios de la Infancia y su comparación con las infancias de los héroes que presenten semejanzas apreciables.

Comparación con las infancias de héroes profanos

Infancia de Jesús y de Sargón.

Los motivos literarios errátiles que se dice constituyen lo que se ha dado en llamar el género literario de la infancia de los héroes aparecen extrañamente desde la más remota antigüedad en lugares geográfica y espiritualmente distantes.

Algunos de estos motivos—la ascendencia divina del héroe, su concepción virginal y los elementos esenciales de la leyenda del

(7) A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (1931), p. 193 nota.

expósito—se han creído encontrar en las más antiguas leyendas mesopotámicas (8).

Los reyes de Babilonia se llamaban «hijos de la diosa» porque al nacer eran colocados, en una ceremonia solemne, sobre el seno de la imagen de Istar. Seguían siendo considerados hijos de sus padres. Lo cual no impide que poéticamente se hable de su origen divino. El dios Nebo dice en un himno al rey Assurbanipal:

«Pequeño eras tú, ¡oh Assurbanipal!
cuando yo te encomendé a la diosa reina de Nínive;
débil eras tú, ¡oh Assurbanipal!,
cuando mamabas la leche de la diosa reina de Nínive».

Pero el texto más traído y llevado es el que se refiere al nacimiento de Sargón, primer rey acádico de Babilonia hacia el año 2.600 antes de Cristo.

Se trata de una tablilla escrita en neo-babilónico, que se encontró en la biblioteca de Assurbanipal, y que parece ser un texto para ejercicios escolares. Fué editada y traducida por L. W. King (9). Reproducimos el texto de Gressmann (10):

«Sargón, el poderoso rey, el rey de Akkad soy yo.
Mi madre era *enitum* (¿pobre? ¿Vestal?),
a mi padre yo no lo conocí,
el hermano de mi padre vive en la montaña.
Mi ciudad es Azupirânu
colocada a la ribera del Eúfrates.
Me concibió mi *enitum* madre,
a escondidas me dió a luz,
me puso en un cestito de caña,
tapó mi puerta con betún
y me entregó a la corriente, que no era fuerte.
Entonces me levantó la corriente;
a Akki, el Regador, me llevó.
Akki, el Regador, me sacó a flote por medio de ...
Akki, el Regador, (me tomó) por hijo y me crió.

(8) Véase el interesante estudio de Franz Steinmetzer: *Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältniss zur babylonischen Mythe* (Neutestamentliche Abhandlungen, 2). Münster in W., 1910.

(9) L. W. King: *Chronicles concerning Early Babylonian Kings*, II (London, 1907), 87 s.

(10) Hugo Gressmann: *Altorientalische Texte und Bilder zum A. T.*, I (Tübingen, 1909), p. 79.

Akki, el Regador, me hizo su jardinero.
Mientras yo era jardinero, Istar me amó
y a los ( ) 4 años yo ejercía el dominio real.
A las gentes de cabeza negra dominé y regí yo.
Poderosas montañas destruí con hachas de bronce.
Yo he subido sobre las altas montañas
y he atravesado las pequeñas...»

El motivo del abandono de un niño sobre una cesta en el río, que aparece con ligeras variantes en la descripción de la infancia de Moisés en el Exodo, servirá de base a Gressmann para reconstruir las líneas esenciales de lo que llamará *la leyenda del expósito,* cuyo calco pretenderá encontrar en el relato lucano de la Infancia de Jesús (11).

La concepción virginal de Sargón, que algunos han querido ver afirmada en la tablilla de la biblioteca de Assurbanipal, no tiene más indicio a su favor que la anfibología del término *enitum,* aplicado por dos veces a su madre y que puede significar «pobre» y «vestal» o «virgen». El contexto parece excluir totalmente esta segunda significación, puesto que Sargón reconoce haber tenido padre, aunque no lo conoció, y afirma expresamente que el hermano de su padre habita en la montaña. El hecho de que la madre lo diera a luz a escondidas y lo expusiera después en un cesto de caña sobre la corriente del río, más que una concepción virginal parece insinuar un nacimiento ilegítimo.

No se puede, por lo tanto, establecer comparación alguna seriamente entre la infancia de Sargón y la de Jesús. Si hemos aducido el texto babilónico y mencionado las hipótesis que sobre él se han hecho, es por el deseo de no omitir dato alguno que pueda ayudar a reconstruir el género literario que nos ocupa.

Nacimiento de Cristo y de los reyes egipcios.

El origen egipcio de las «leyendas» sobre la Infancia de Cristo, cuyos patronos eran ya, según Harnack, en 1909 (12), Gardner y

(11) Cfr. más adelante, pp. 28-32.
(12) Véase el texto de Harnack arriba citado, p. 9 de este estudio, nota 7.

Bousset, fué puesto de moda en 1914 por Hugo Gressmann (13), seguido después por E. Norden (14).

Gressmann, considerando que el anuncio del ángel a María (Lc. I, 32 s.) presenta a Jesús como el gran Rey davídico esperado, cree que se deben buscar los paralelos de su concepción en las leyendas egipcianas del nacimiento de los reyes. Sirve de base para establecer este paralelismo un texto correspondiente a la quinta dinastía (a mediados del tercer milenio antes de Cristo), cuyo contenido, según Norden (15), sería el siguiente:

> Amón Rê, el dios-Sol, se acerca a una mortal... bajo la figura de su esposo el Rey... En la unión amorosa se le dá a conocer... Al separarse, le anuncia el nacimiento de un niño, con el cual él quiere estar, y el cual hará feliz la tierra (de Egipto) con sus beneficios.
>
> —«El ejercerá su reinado de gracias en este país» —dice el dios a su Elegida.
>
> «Tú eres mi hijo querido, yo te he engendrado» —dice al niño después de su nacimiento (16).

En este hijo se manifiesta Horus. El título de Horus y de Hijo del Sol quedará como título de todos los reyes de Egipto hasta sus últimos sucesores, los Césares (17).

Para Gressmann es característico el dato común de que inmediatamente a la concepción sigue el anuncio de su reinado sobre el país. «Esto no se explica sólo por un antiguo parentesco de motivos, sino por una histórica dependencia de la leyenda judía respecto a la egipcia» (18).

Como se ve, en la narración egipcia no aparece la virginidad

---

(13) *Das Weihnachts-Evangelium*, pp. 44 ss.

(14) E. NORDEN: *Die Geburt des Kindes*. Geschichte einer religiösen Idee.

(15) *O. c.*, p. 75.

(16) PETERSEN (*Die wunderbare Geburt des Heilandes*, p. 33) recoge un texto con este último motivo a propósito del nacimiento de Ramsés II: «El día de su nacimiento hubo gran griterío en el cielo. Los dioses decían: Nosotros lo hemos engendrado. Las diosas decían: El ha salido de nosotras para ostentar la realeza de Rê. Amón decía: Yo soy el que lo ha hecho».

(17) NORDEN: *O. c.*, p. 86.

(18) *Das Weihnachts-Evangelium*, p. 45.

anterior de la Reina ni hay concepción virginal, sino mera suplantación del esposo de la Reina por el dios. De aquí a la narración de Lucas hay una inmensa distancia, como reconocen sin dificultad Gressmann y Norden. Pero esa distancia la salva, según ellos, la síntesis greco-egipcia de Filón y de Plutarco. Cuando la relación entre la divinidad y la madre del héroe no es tan normal como en el caso de las reinas, se hace necesario destacar la virginidad anterior para que resalte la paternidad del dios. Así, para Gressmann (19), el anillo entre los textos egipcios y el relato de San Lucas sería la leyenda del nacimiento de Platón, hijo de Apolo y de Periktión. El marido de ésta, según Plutarco (20), la había conservado pura hasta el momento de ser raptada.

Aun así, la concepción de Periktión como la de las reinas egipcias no es en manera alguna virginal. Apolo y Amón Rê hacen las veces de los respectivos maridos. Este solo dato hace improbable cualquier relación de dependencia que se pretenda establecer entre el pensamiento judío y la mentalidad pagana. Los dioses de la mitología son animales inmortales. Tienen cuerpo, y las teogamias se realizan al modo humano. Como observa acertadamente Prümm, en los casos arriba mencionados, no hay encarnaciones de lo divino, sino simples potenciaciones divinas de seres humanos (21). En cambio, el Dios de los hebreos es puro espíritu y no puede, por lo tanto, tener relaciones carnales con ninguna mujer. El Espíritu Santo en el relato de San Lucas no hace las veces del varón, sino que suple misteriosamente su actividad. La atribución de un papel masculino al Espíritu Santo en la concepción de Jesús es algo totalmente extraño al pensamiento de los hebreos, en cuya lengua el espíritu (רוּחַ) pertenece al género femenino.

La idea de la especial predilección de Dios por un determinado

---

(19) *Ibidem*, p. 45.—Resulta pintoresca (en la nota 4 a esta misma página) la hipótesis de que esta leyenda haya entrado en el mundo judío-cristiano por los helenistas, y precisamente a través de los soldados.

(20) *Symposiaca* VIII, 1-2.

(21) «Die von den Göttern aus sterblichen Frauen gezeugten Kinder sind nie als Inkarnation dieser Gottheit angesehen worden, sondern höchsten als potenzierte Menschen» (K. PRÜMM: *Der christlicher Glaube und die altheidnische Welt*. Leipzig, Hegner, 1935, vol. I, p. 276).—Con razón M. DIBELIUS rechaza terminantemente la relación establecida por Norden entre las concepciones de los reyes egipcios y la de Jesús (*Jungfrauensohn und Krippenkind*, p. 46).

caudillo, que parece ser el *theologumenon* encerrado en el procedimiento literario egipcio, se expresa en la literatura hebrea con otros procedimientos tópicos. Unas veces se le presenta santificado—es decir, elegido para una misión especial—desde el vientre de su madre, como acaece con Sansón, Jeremías, el Bautista. Otras veces se le hace objeto de una especial paternidad providente de Dios en sentido puramente moral: «Yo seré su padre—dice Jahvé—y él será mi hijo». Incluso en ocasiones la intervención extraordinaria de Dios en su favor se extiende hasta su nacimiento que tiene lugar milagrosamente, a pesar de la esterilidad de su madre, como en Sansón, Samuel y el propio Bautista. Pero aun en estos casos, la concepción se realiza al modo ordinario, con la intervención del padre natural.

Nunca se le ocurre a un escritor hebreo—porque se lo impide su concepto de la espiritualidad y trascendencia de Dios—hacer que Jahvé asuma las funciones del padre humano en la generación de ningún héroe o caudillo nacional. Y, por supuesto, no hay rastro de semejante intervención divina en el nacimiento de ninguno de los reyes de Israel o de Judá.

Aunque admitiéramos que todo el Evangelio de la Infancia fuera una simple construcción literaria sobre la base de la creencia en la divinidad de Cristo, no podríamos convencernos de que su autor—hebreo palestinense—hubiera buscado un molde tan lejano—física y mentalmente—para expresar la filiación divina de Jesús. Le habría bastado, dentro del pensamiento viejo-testamentario en que se mueve, acentuar el motivo de la intervención milagrosa de Dios en los casos de esterilidad.

Buda.

Los parentescos con la vida y doctrina de Cristo se han buscado, no sólo en las culturas vecinas de Mesopotamia y Egipto, sino también, y principalmente, en las tierras remotas que baña el Ganges. La corriente heterodoxa que absorbió en un principio todas las aguas de la nueva ciencia de la Historia comparada de las Religiones, en su intento de despojar al Cristianismo de toda idea original, no podía por menos de recoger en su cauce turbulento los veneros de espiritualidad de la India milenaria.

Durante muchos años por muchos, y hoy todavía por algunos el

Cristianismo ha sido considerado como un trasplante judío de la doctrina de Buda (22). Se idearon viajes fantásticos de Cristo a la In-

(22) En los albores del encuentro de Occidente con el Budismo, Rénan escribía en un estudio sobre *Les historiens critiques de Jésus*: «La légende du bouddha Sakya-Mouni est celle qui ressemble de plus, par son mode de formation, à celle du Christ; comme le bouddhisme est la religion qui ressemble de plus, par la loi de son développement, au christianisme». (*Etudes d'histoire religieuse*, 2 ed. 1857, p. 175.) Se muestran decididos partidarios del influjo budista en el cristianismo: ADOLF HIGENFELD: *Der Essaeismus und Jesus*, en «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» (1876); ERNST VON BUNSEN: *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes and Christians* (London, 1880); J. E. CARPENTER: *The obligations of the New Testament to Buddhism*, en «Nineteenth Century» 8 (1808)) 971; ANÓNIMO: *Jesus-Bouddha* (Auxerre, 1881); R. SEYDEL: *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältniss zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre* (Leipzig, 1882); *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangeilen*, 1884 (la fuente habría sido un apocalipsis indio conocido en Palestina y Egipto en el s. I post Christum); ARTHUR LILLIE: *Buddha and early Buddhism* (1882); *Buddhism in Christendom, or Jesus the Essene* (1885); *The influence of Buddhism an primitive Christianity* (1893); *The Clams of Christianity* (1894); EDMUND HARDY: *Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken* (Munster, 1890); ALBERT-J. EDMUNDS: *Buddhist and Christian Gospels now first compared* (1902); el mismo, en colaboración con M. ANESAKI: *Buddhist and Christian Gospels, bering Gospel Parallels from Pâli Texts* (Chicago, 1905); *Buddhist Texts quoted as Scripture by the Gospels of St. John* (1906 y 1911); G. Q. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA: *Indische Influsse auf evangelische Erzählungen* (2ª ed. 1909). Más moderados: E. WINDISCH: *Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*, en «Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der Kgl. Sächs Gesellschaft der Wissenschaften» 26 (Leipzig, 1909); NISIKANTA CHATTOPADHYAYA: *Essais indiens* (Zürich, 1883); RICHARD GARBE: *Indien und das Christentum* (1914); KARL NEWMANN: *Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren* (1891). Para ediciones de textos paralelos pueden verse: T. STERLING BERRY: *Christianity and Buddhism* (London, 1891); ALBERT METZGER: *Matériaux pour servir à l'histoire des origines orientales du christianisme* (París, 1906); B. AUFHAUSER: *Buddha und Jesus in ihren Paralleltexten* («Kleine Texte» herausgegeben von HANZ LIETZMANN, 157), Bonn, 1926.

No faltaron voces que se alzaran en sentido contrario al influjo budista en el cristianismo. A. KUENEN llegó a escribir: «Yo puedo afirmar, sin temor a equivocarme, que nos debemos abstener de asignar al budismo el más leve influjo sobre el origen del cristianismo» (*National Religions and universal Religions*, 1882, p. 251). Pueden verse también: C. CLEMEN: *Buddhistiche Einflüsse im N. T.*, en «Zeits. fur ntutest. Wissenschaft» 17

dia (23); se buscaron paralelos doctrinales (24), y se encontraron semejanzas sorprendentes en las vidas de ambos iniciadores religiosos.

El problema de las semejanzas entre Cristo y Buda afecta a casi toda la vida y doctrina de Jesús. El horizonte de nuestro estudio nos obliga a limitarnos al nacimiento e infancia de los protagonistas. Seis son los principales puntos de contacto que en este ámbito se suelen señalar: la real ascendencia de ambos (Buda y Jesús), su concepción virginal, su nacimiento durante un viaje de la madre, la alegría que a los cielos causa su venida al mundo, su presentación en el templo, y la predicción sobre la suerte futura del recién nacido hecha por un viejo asceta.

He aquí resumida, según las fuentes más antiguas, la historia del nacimiento e infancia de Buda:

Sus padres eran los soberanos del país de Kapalavattu. Buda, después de innumerables reencarnaciones, accediendo a los ruegos de los dioses, decide encarnarse una vez más. Desciende del cielo de los dioses Tushitas, y en forma de blanco elefante penetra en el seno de la virtuosa Mâyâ, esposa de Suddhodana, saliendo a los nueve meses por su costado derecho mientras la madre paseaba por el jardín de su residencia de Lumbini. Los dioses Indra y Brahma lo reciben en sus brazos sobre un paño. Muerta su madre a los ocho días, se encarga de él la hermana de ésta que pasa a ser la segunda esposa de Suddhodana. Esta lo presenta al templo, según costumbre, y las estatuas de los dioses se ponen de pie y lo adoran.

(1916) pp. 128-138; L. DE LA VALLÉE POUSSIN: *Le Buddhisme et les Evangiles canoniques*, en «Revue Biblique» N. S. 3 (1906), pp. 353-381; *Religions de l'Inde*, en D'ALES: *Dictionnaire Apologétique* 9 (París, 1913), pp. 646-702; M. C.-F. AIKEN: *The Dhamma of Gotama the Buddha and the Gospel of Jesus the Christ* (1900) (versión francesa de L. COLLIN: *Buddhisme et Christianisme*, 1903, con bibliografía de 1860 a 1900). Para bibliografía posterior, cfr. H. HAAS: *Bibliographie zur Frage nach dem Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum* (1921) y H. DE LUBAC: *Le rancontre du Bouddhisme et de l'Occident* («Théologie», 24), París, 1952.

(23) Véase N. A. NOTOVITCH: *Vie inconnue de Jésus-Christ* (1834), según el cual Cristo se habría iniciado durante una estancia de dieciséis años entre los brahmanes y monjes budistas.

(24) Cfr. H. DE LUBAC: *Le rancontre du Bouddhisme et de l'Occident* especialmente, pp. 151-179.

En el momento de su nacimiento, un solitario del Himalaya oyó gran fiesta entre los dioses, y preguntada la causa le fué contestado: «El futuro Buda, piedra preciosa sin igual, ha nacido en el mundo de los hombres para la salud y la felicidad, en el lugar de los Çakias, en el país de Lumbini, y por eso nosotros estamos satisfechos y llenos de alegría.» El solitario voló al país de los Çakias, y mientras Suddhodana le presentaba al niño, lo tomó en sus brazos, y observando los 32 signos principales y los 82 secundarios se puso a llorar. Asustado el padre preguntó la causa, y el anciano contestó: «Porque este niño no será, como vos pensáis, un rey soberano, sino un buda; y yo moriré antes de que él comience a predicar la ley de la salvación.»

* * *

Fácilmente se comprende a lo que quedan reducidas las pretendidas semejanzas de estos rasgos de la infancia de Buda con los de Cristo.

a) *Ascendencia regia.*—Mt. 1, 1-17 y Lc. 3, 23-38 nos ofrecen la genealogía de Jesús para mostrar su descendencia de la familia real de David, según las profecías. Pero la madre de Cristo aparece desposada con un hombre modestísimo, de profesión artesano (Mt. 13, 55; Mc. 6, 3; Lc. 4, 22), que, si por la sangre desciende del gran Rey que sucedió al primer monarca de Israel, hoy vive absolutamente ignorado en la humilde aldehuela de Nazareth de la que Natanael no cree pueda salir cosa buena (Joh. 1, 46). Frente a esto, las fuentes budistas aseguran que al nacer Gotama, el futuro Buda, sus padres Suddhodana y Mâyâ gobernaban soberanos en el país de Kapalavattu. No hay, pues, coincidencia en la actual situación social de los personajes, sino sólo por lo que hace a la procedencia—inmediata en Buda, muy remota en Cristo—de padres nobles. En realidad, Suddhodana es simplemente un *rajan*, o gobernador por elección de una república aristocrática.

b) *Concepción virginal.*—No se puede negar que la concepción y el nacimiento de Buda se presentan con caracteres extraordinarios. Pero es que así—poco más o menos—tenía que ser el nacimiento de un Buda, según la doctrina de la reencarnación de las almas que está a la base del pensamiento budista. Para que haya fecundación se requieren tres condiciones: unión de los pa-

dres, fecundidad de la mujer y presencia de un *gandharva* o ser escapado de una existencia anterior que trata de reencarnarse. En las reencarnaciones ordinarias los *gandharvas* son llevados por *el viento de los actos anteriores* a la matriz conveniente: divina, humana, animal o vegetal, según que se haya de *encarnar* en un dios, en un hombre, en un animal o en una planta. Los futuros budas pueden elegir la forma de entrar en el seno de su última y definitiva madre. Así Gotama escogió descender en forma de elefante, mientras que los *ganharvas* ordinarios asumen ya, en estado preembrionario, la forma futura. Hay, por lo tanto, en la creencia budista algo de extraordinario en la concepción de *todos* los futuros budas. No se trata expresamente de concepción virginal—la virginidad difícilmente es concebida como virtud allí donde la virtud femenina no cuenta—, pero realmente la concepción de los budas parece ser virginal, por lo menos en el sentido de que los futuros budas nacen sin intervención humana. La concepción y nacimiento del primer Buda tenía que ser necesariamente más extraordinaria que la de los demás. Y así algunos textos hablan de la integridad de Mâyâ antes de concebir a Gotama, y afirman la conveniencia de que muriera a los ocho días de darlo a luz para evitar que su limpieza fuera manchada después. Otros textos, en cambio, la presentan como una esposa corriente de Suddhodana.

En resumen: Si en el caso de Buda hay concepción virginal, ésta es exigida por la doctrina de la reencarnación de las almas y tiene lugar sin intervención divina, por la propia virtud del *gandharva* del futuro Buda. La semejanza, pues, con la concepción virginal de Cristo, que obedece a otras causas totalmente distintas, que se realiza por obra del Espíritu Santo y que se describe en forma del todo diversa, es puramente casual.

Adviértase que el nacimiento de Gotama, saliendo por el costado derecho de su madre, reviste un carácter maravilloso que no se encuentra en los Evangelios canónicos de la Infancia de Cristo, a pesar de que la fe en el parto virginal de María es antiquísima en la Iglesia. Las descripciones posteriores de los apócrifos, tan abundantes en detalles sobre este particular, tampoco parecen haber tenido conocimiento de este dato tan importante en la historia de Gotama, de la que forzosamente debían traer su origen, según los panbudistas, todas estas creencias cristianas.

c) *El nacimiento con ocasión de un viaje de la madre.*—En

1896 se encontró en Rummindei (nombre actual de la antigua Lumbini) una columna que ya había visto medio enterrada el año 636 el chino Hiuen Tsiang. La columna contiene una inscripción que recoge el privilegio concedido por el Emperador Asoka (año 249 a. C.) a la aldea de Lumbini, donde Mâyâ dió a luz a Gotama cuando se encontraba en ruta hacia Kali, su país de origen, para visitar a sus padres. El hecho, por lo tanto, parece cierto y nada tiene de particular su coincidencia con el caso de Jesús. Las circunstancias son distintas, y, por otra parte, el nacimiento con ocasión de un viaje de la madre es un hecho que se repite diariamente.

d) *La alegría en los cielos por su nacimiento.*—Es lógica en ambos casos, puesto que se trata de un nacimiento de sendos hombres que, cada uno en su ambiente, habían de iniciar un movimiento religioso de ascesis, profundamente beneficioso para la humanidad, según la idea de los respectivos biógrafos. Sobre el texto de las palabras que los Devas dirigen al viejo Asita volveremos en seguida cuando tratemos del paralelismo de éste con el anciano Simeón del Evangelio de San Lucas.

e) *La presentación al templo de los recién nacidos.*—También aquí se ha querido ver un paralelismo estricto. En realidad se trata, como puede claramente apreciarse, de una costumbre común a ambos pueblos o más bien de una práctica que pudiera decirse universal. Todavía hoy, entre nosotros, las madres cristianas llevan sus recién nacidos a la Iglesia cuando salen a Misa por primera vez después del parto; y pocos niños habrá, nacidos de familias piadosas en Madrid, que no hayan sido llevados y ofrecidos por sus madres a la castiza Virgen de la Paloma.

Por otra parte, las circunstancias y sucesos que acompañan a la presentación de Jesús y a la de Buda no tienen ni un solo detalle en común.

f) *Predicción de la suerte futura del recién nacido por boca de un viejo asceta.*—Aquí tenemos tal vez el paralelo más sorprendente entre las dos infancias de Jesús y de Buda. La intervención de Ashita, el viejo solitario del Himalaya, se refiere en los versos 679-698 del Suttanipâta.

Dejando aparte el parelelismo fantástico que Hardy encuentra (25), y que nadie más que él logrará percibir, entre el canto de los ángeles (Lc. 2, 12) y las palabras de los Devas a Ashita, y prescindiendo de las diferencias exigidas por el diferente marco religioso (dioses-ángeles; consideración de signos-inspiración del Espíritu Santo), toda la semejanza radica en el hecho de que en ambos casos un anciano predice la suerte de los recién nacidos. Junto a esta coincidencia radical, todo es distinto en los detalles de ambas narraciones. Por de pronto, en el relato lucano los pastores y Simeón se distribuyen los acontecimientos de los que sólo Ashita es protagonista en la tradición del Suttanipâta: conocimiento de la fiesta que en el cielo se hace por el nacimiento del héroe y predicción de su futura suerte. Las circunstancias del encuentro son también distintas: Simeón halla a Jesús en el Templo sin buscarlo; Ashita lo busca afanosamente recorriendo la enorme distancia desde el Himalaya hasta el país de los Çakias, en la región de Lumbini. Ashita habla con Suddhodana, el padre de Buda; mientras que Simeón se dirige a María, la madre de Jesús (26). Ashita presenta a Buda como «predicador de la salvación», conforme al anuncio de los Devas de que «había nacido en el mundo de los hombres para la salud y la felicidad»; Simeón, en cambio, anuncia que el Hijo de María «ha sido puesto para ruina y resurrección de muchos en Israel y como bandera de contradicción para que se manifiesten los pensamientos de muchos», y no teme advertir a su madre que «una espada traspasará su corazón de Ella» (Lc. 2, 34 s.). Por último, Ashita deja entrever su pena porque «morirá antes de que él (Buda) comience a predicar la ley de la

---

(25) Edmund Hardy: *Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken.* Münster, 1890.

(26) En nuestro estudio *Géneros literarios en los Evangelios,* en «Estudios Bíblicos» (13 [1954], p. 305 s.), después de haber demostrado la dependencia del relato lucano sobre la Infancia de Jesús con respecto a los dos primeros capítulos del libro I de Samuel, señalábamos que, en aquel marco de resonancias literarias, Simeón, bendiciendo a los padres de Jesús y hablando con María, era un paralelo riguroso de Helí bendiciendo a los padres de Samuel y hablando con Elqana. Precisamente el cambio de personajes recomienda la historicidad de Lucas. Pero en el caso de Asita la dependencia literaria está muy lejos de haber sido probada.

salvación» ; mientras que Simeón canta gozoso el «Nunc dimittis» porque sus ojos han visto ya la salvación de Israel (Lc. 2, 28-32).

Como se ve, las pretendidas semejanzas entre la infancia de Buda y la de Jesús ni son tantas como se pretenden, ni necesitan explicarse por mutuas dependencias literarias.

La explicación suficiente que para cada una de ellas se encuentra en el propio ambiente cultural indígena hace innecesario—y, por lo tanto, poco probable—el recurso a unos motivos literarios erráticos que pudieran considerarse constitutivos de un determinado género como el llamado de la infancia de los héroes que se trata de establecer.

Cristo y Augusto.

Dejando a un lado semejanzas y dependencias demasiado remotas en el espacio y en el tiempo, Soltau, a principios de siglo (27), seguido por Petersen (28) y más tarde por Völter (29), creyeron encontrar la fuente de nuestros Evangelios de la Infancia en la *Vita Augusti* de Suetonio.

Para juzgar de la seriedad de esta hipótesis bastaría hacer notar que Suetonio dedicó sus *Vitae Caesarum* al Prefecto Septitio Claro, que lo fué del 119 al 121 después de Cristo. Cierto que Völter en un capítulo que titula *Die Geburt Jesu nach Matthaeus und die alteste Synode von Rom im Jahr 119 p. Christum* (30), no retrocede ante la hipótesis de atribuir al Papa Sixto en el sínodo de Roma del año 119 la composición o reelaboración completa de los dos primeros capítulos de San Mateo. Pero nadie concede hoy carnet de libre circulación en el campo científico a semejantes hipótesis.

Con todo, ya que no pueda la *Vita Augusti* de Suetonio ser considerada fuente de nuestros Evangelios de la Infancia que le

(27) SOLTAU : *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi.* Leipzig, 1902.
(28) PETERSEN : *Die wunderbare Geburt des Heilandes.* Tübingen, 1909.
(29) D. VÖLTER : *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu.* Strassburg, Heitz, 1911.
(30) Págs. 82-130 de su obra, antes citada.

son anteriores en más de cincuenta años, veamos al menos si la existencia de motivos comunes descubierta por estos investigadores constituye un argumento en favor de ese género literario que se trata de establecer.

Soltau se extiende en consideraciones generales sobre las dependencias del pensamiento y de la intención del capítulo 2.° de San Lucas con respecto a la persona y a la obra de Augusto. La introducción a dicho capítulo 2.°, en la que el Evangelista pone el nacimiento de Cristo en relación con un censo decretado por Augusto, querría demostrar, según Soltau, la superioridad de Cristo sobre el Emperador. Lucas habría intentado hacer ver que mientras Augusto se creía el dueño del mundo entero, en realidad era un simple instrumento en las manos de Dios. Por supuesto, para Soltau el episodio del censo no tiene nada de histórico.

Igualmente debe considerarse, según Soltau (31), influenciada por Augusto, la idea lucana de que Cristo había de traer la salvación al mundo entero (Lc. 1, 79; 2, 10 s.; 2, 31 s.). Ningún judío —dice—pudo pensar que el Mesías hubiera de aportar la salvación a todo el mundo. Esta idea la encontró Lucas en las inscripciones que en el Asia Menor—Priene y Halicarnaso—celebraban el nacimiento de Augusto, y la copió de allí (32).

Realmente el universalismo del Evangelio de la Infancia en San Lucas se mantiene en la línea viejo-testamentaria. El anuncio del ángel a los pastores (Lc. 2, 10 s.) presenta como destinatario de la salud mesiánica al «pueblo» de Israel. La extensión de la misma a los gentiles que cantan Zacarías (Lc. 1, 79) y Simeón (Lc. 2, 31 s.) es descrita con palabras textuales de Isaías (33).

Soltau insiste en que en ambos casos el protagonista es presentado como Κύριος y Σωτήρ, y trae la felicidad y la paz al mundo. La única diferencia—superioridad por parte de Cristo—consistiría en que mientras a Augusto le cantan hombres mortales, al Mesías le dicen himnos los ejércitos angélicos.

Para demostrar la dependencia conceptual que cree descubrir Soltau habría que probar la imposibilidad de explicación indígena

---

(31) *O. c.*, p. 18.

(32) El texto de las inscripciones de Priene puede verse en DITTENBERGER: *Or.*, n.° 458; traducción francesa en LAGRANGE: *Evangile selon S. Luc.* (París, 1948), p. XLIV.

(33) Cfr. Isaías, 9, 2; 40, 5; 42, 6; 46, 13; 49, 6; 52, 10; 58, .

por parte de los Evangelistas. Pero los conceptos de *salvador, salud* y *paz* son genuinamente hebreos y aparecen atribuídos al Mesías en los escritos proféticos viejo-testamentarios. Por otra parte, la paz y salud augusteas son de tipo civil y político, mientras que en Mateo y Lucas revisten un carácter eminentemente religioso: «salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt. 1, 21); «para dar la ciencia de la salvación a su pueblo, en remisión de sus pecados» (Lc. 1, 76).

Pero quien mejor ha destacado el paralelismo entre los Evangelios canónicos de la Infancia—principalmente de Mateo—y la *Vita Augusti* de Suetonio ha sido D. Völter (34).

He aquí las principales semejanzas entre Cristo y Augusto con los textos de la vida de éste en que Suetonio refiere los episodios paralelos que subraya Völter:

1.° El Evangelio de San Mateo comienza la narración de la Infancia con la genealogía de Cristo (Mt. 1, 1-17), imitando la narración de Suetonio que encabeza la biografía de Augusto con la historia de los Octavios desde Tarquinio Prisco y Servio Tullio (SUETONIO: *Vita Augusti,* cap. 2.°).

2.° Si la concepción de Cristo es sobrenatural y sin obra de varón en Mt. 1, 18 ss.—y más claramente en Lc. 1, 26-38—, también Suetonio atribuye a Agusto un origen preternatural y divino:

> «In Asclepiadis Mendetis Theologumenon libris lego, Atiam cum ad solemne Apollinis sacrum media nocte venisset, posita in templo lectica, dum ceterae matronae dormirent, obdormisse; draconem repente irrepsisse ad eam pauloque post egressum; illamque expergefactam quasi a concubitu mariti purificasse se et statim in corpore ejus existitisse maculam velut picti draconis nec potuisse unquam exigi, adeo ut mox publicis balneis perpetuo abstinuerit; Augustum natum mense decimo et ob hoc Apollinis filium existimatum» (SUETONIO: *Vita Augusti,* 94, 4).

3.° Como José es ilustrado en sueños, según Mt. 1, 20-23, sobre la futura grandeza de Jesús, de igual manera conocieron en sueños Octavio y Atia, según Suetonio, el destino futuro de Augusto:

---

(34) *O. c.,* pp. 82 ss.

«Eadem Atia, priusquam pareret, somniavit intestina sua ferri ad sidera, explicarique per omnem terrarum et coeli ambitum. Somniavit et pater Octavius, utero Atiae jubar solis exortum» (SUETONIO: *Vita Augusti*, 94, 4).

4.° Si Mt. 2, 5 s. atribuye a predicciones proféticas la designación de Belén como patria de Cristo, lo mismo afirma Suetonio de la patria de Augusto, Velletri:

«Velitris antiquitus, tacta de coelo parte muri, responsum est ejus oppili civem quandoque rerum potiturum; qua fiducia Veliterni et tunc statim et postea saepius, pene ad exitium sui cum populo Romanorum belligeraverant, sero tandem documentis apparuit ostentum illud Augusti potentiam portendisse» (SUETONIO: *Vita Augusti*, 94, 2).

5.° Como Cristo en Mt. 2, 2.7.9 s. es anunciado por una estrella, también la suerte de Agusto, según Suetonio, está en consonancia con la constelación bajo cuyo signo nació:

«In secessu Apolloniae Theognetis mathematici pergulam comite Agrippa ascenderat; cum Agrippae, qui prior consulerat, magna et paene incredibilia praedicerentur, reticere ipse genituram suam nec velle edere perseverabat, metu ac pudore ne minor inveniretur. Qua tamen post multas adhortationes vix et cunctanter edita, exilivit Theogenes adoravitque eum. Tantam mox fiduciam fati Augustus habuit, ut thema suum vulgaverit nummumque argenteum nota sideris Capricornii, quo natus est, percusserit» (SUETONIO: *Vita Augusti*, 94, 17-18).

6.° La «leyenda» de la matanza de los Inocentes por Herodes (Mt. 2, 16-18) aparece claramente inspirada en la prohibción que, según Suetonio, hizo el Senado Romano de educar a los niños que vinieron al mundo en el año en que nació Augusto:

«Author est Julius Marathus ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur regem populi romani naturam parturire; Senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur; eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus consultum ad aerarium deferretur» (SUETONIO: *Vita Augusti*, 94, 3).

Todavía hay más. Siguiendo a Dieterich (35) y a Soltau (36), sostiene Völter (37) que la historia de los Magos (Mt. 2, 1-12) está

(35) ALBRECHT DIETERICH: *Die Weisen aus dem Morgenlande*, en «Zeits. fur neutest. Wissenschaft» 3 (1902) 1-14.

(36) *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* (Leipzig, 1902), p. 36 s.

(37) *Die evangelischen Erzählungen*, p. 103.

calcada en la visita de Tiridates a Nerón. Triple es la semejanza subrayada por Völter: En ambas historias los protagonistas son llamados magos; en uno y otro caso el objeto del viaje es venerar a un rey; y tanto aquéllos como éstos se vuelven por otro camino.

Ninguna de las fuentes históricas que nos refieren el hecho comprenden los tres detalles. Suetonio se contenta con una simple alusión a la presencia de Tiridates en Roma (38). Plinio es el único que en una noticia, también escueta, los llama magos (39). Por último, Dion Cassio hace un extenso y detallado relato del viaje en varios capítulos de los libros 62 y 63 de sus *His. Rom.*, describiendo el regreso por distinto camino. Tiridates, hermano del rey de los Partos Volageses, vencido por Cárbulo en la guerra que sostenía por la posesión de Armenia, acepta gobernarla como vasallo de Nerón y emprende viaje a Italia para recibir de éste la corona real. Viaje fastuoso, recibimiento jubiloso en Nápoles, cortejo de 3.000 caballeros partos y otros tantos romanos... Tiridates adora a Nerón como a Mitra, recibiendo en cambio grandes regalos y oferta de trabajadores para reconstruir la ciudad de Artaxata. En lugar de volver a través del Ilírico y Jonia, por motivos puramente turísticos, embarca en Brindis y navega hasta Durazzo admirando el poderío del Imperio Romano (40).

¿Qué valor tiene toda esta ingeniosa construcción del Dr. Völter? Por supuesto, absolutamente nula en orden al intento que él persigue de establecer la dependencia literaria de nuestro Mt. 1-2 respecto a la *Vita Augusti*, de Suetonio, o a la descripción de la visita de Tiridates a Nerón.

---

(38) «Non immerito inter spectacula ab eo edita et Tiridatis in Urbem introitum rettulerim. Quem Armeniae regem magnis pollicitationibus sollicitatum, cum destinato per edictum die ostensurus populo propter nubilum distulisset, produxit quo oportunissime potuit, dispositis circa fori templa armatis cohortibus, curuli residens apud rostra triumphantis habitu inter signa militaria atque vexilla. Et primo per devexum pulpitum subeuntem admisit ad genua adlevatumque dextra exosculatus est, dein precanti tiara deducta diadema imposuit, verba supplicis interpretata praetorio viro multitudini pronuntiante; perductum inde in theatrum ac rursus supplicantem juxta se latere dextro conlocavit. Ob quae imperator consalutatus, laurea in Capitolium lata, Janum geminum clausit tanquam nullo residuo bello». (SUETONIO, *Nero*, 13.)

(39) «Magus ad eum Tiridates venerat... magos secum adduxerat» (*Historia nat.*, 30, 16).

(40) Véase la edición de BOISSEVAIN, vol. III (Berlín, 1901), pp. 57-72.

Prescindiendo de la fecha tardía que habría que señalar a la composición de San Mateo, y que nadie admite ya, las semejanzas señaladas por el crítico alemán ni son tantas ni tan claras como a primera vista pudiera desprenderse de su esquema arriba descrito.

La genealogía de Cristo en San Mateo y la historia de la familia Octavia en Suetonio sólo tienen de común la preocupación inherente a toda biografía histórica de presentar la ascendencia del protagonista. Aun así, el procedimiento literario es totalmente distinto: biográfico en Suetonio y esquemático en San Mateo. En el Evangelista, además, hay una intención teológica completamente ajena al historiador romano: mostrar la profetizada ascendencia davídica del Mesías. Por otra parte, el encabezamiento de una biografía con la genealogía del héroe es un procedimiento muy usado en el mundo oriental y en los escritores del Antiguo Testamento, que San Mateo no tenía por qué copiar de ningún historiador grecolatino (41).

Para las semejanzas que Völter descubre entre la concepción virginal de Cristo y el origen divino de Augusto, según Suetonio, vale cuanto dejamos dicho más arriba sobre los presuntos antecedentes de la parthenogénesis en el mundo pagano y mitológico.

Las ilustraciones en sueños y las predicciones proféticas pertenecen al patrimonio universal de las creencias humanas y son tan frecuentes en el Antiguo Testamento, que resulta improbable hacer a San Mateo dependiente de Suetonio en esta materia. ¿Qué necesidad tenía de inspirarse en las desdibujadas profecías de Velletri quien tenía una tradición tan clara y contundente de que el Mesías había de nacer en Belén?

El motivo de las estrellas, tal como aparece en San Mateo y como se encuentra en Suetonio, nada tiene de común, ni en cuanto al influjo sobre el héroe, ni en cuanto a los efectos que produce en los que las observan.

Lo mismo se diga del parentesco establecido entre la adoración de los Magos y la visita de Tiridates a Nerón. La motivación del viaje es completamente distinta: política en Tiridates y religiosa en los Magos. Si el autor de los primeros capítulos de San Mateo

(41) Véase, por ejemplo: Esdras, 7, 1-5; Judit, 8, 1 ss.; Ester, 2, 5; 1 Mac., 2, 1.

quiso hacer ver, según Dieterich y Völter, la supremacía de Cristo sobre Nerón, hay que reconocer su impericia al legarnos un reflejo tan pálido de la deslumbrante descripción de Dion Cassio. En el relato de éste, Tiridates no ofrece dones, sino que los recibe, y si vuelve a su patria por otro camino se debe, según parece, a razones puramente turísticas.

No se puede, por lo tanto, demostrar ni sostener en serio la dependencia real de las narraciones de la Infancia en San Mateo con relación a la *Vita Augusti* de Suetonio ni a la descripción de la visita de Tiridates a Nerón. Que el Evangelio de la Infancia no presenta ni la más leve huella de influencia literaria de Suetonio es cosa clara. No conviene olvidar que los pasajes arriba citados de la *Vita Augusti* no forman parte, rigurosamente hablando, de la biografía de Augusto que escribió Suetonio. Sólo después de terminar la biografía de su héroe, al hablar de sus supersticiones y de su creencia en los sueños, añade, a manera de apéndice, lo que sobre este punto se decía relativo a su infancia.

Pero, ¿no quedará, a lo menos, detrás de esas semejanzas una serie de motivos, comunes a las leyendas populares de la infancia de los héroes, que, si no prueban las pretendidas dependencias literarias, constituyen, por lo menos, ese género literario difuso del cual unos y otros resultan acaso inconscientemente tributarios?

Creemos que ni eso. La mayoría de los motivos que en estas narraciones se han barajado, o son perfectamente explicables por la misma naturaleza de las cosas, o se deben a posturas mentales completamente autóctonas en cada caso.

La leyenda del "expósito".

Como ejemplo de fantasía desbordada, y porque recoge los elementos principales de lo que pudiera constituir el llamado género literario de la infancia de los héroes, merece atención aparte la teoría de Gressmann (42).

La imaginación de Gressmann cree descubrir, bajo el recosido

(42) HUGO GRESSMANN: *Das Weihnachts-Evangelium*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.

actual del Evangelio de la Infancia, la tela original de la clásica leyenda del expósito (trovatello, Findelkind).

Las características de esta leyenda son bien conocidas. Hay un niño a quien sus padres—por las razones que sean—no pueden o no quieren tener consigo, pero al cual, al mismo tiempo, tampoco quieren matar. Entonces optan por exponerlo en algún lugar visible, con la esperanza de que alguien lo recoja. Generalmente se lo coloca de noche, fuera de la ciudad, al aire libre, en algún lugar de paso. Si los padres habitan en la proximidad de un río, es natural que lo abandonen sobre las aguas, en un cestito de mimbres, como a Sargón sobre el Eúfrates o a Moisés sobre el Nilo; allí lo encontrarán quienes tengan ocasión o necesidad de acercarse al río: un aguador en la leyenda mesopotámica o una princesa que va a bañarse al río en la descripción del Exodo. Si en las proximidades de la casa de los padres no hay ningún río, el niño es abandonado en el campo, donde lo encontrarán, lógicamente unos pastores.

Así, pues, según Gressmann, en el trasfondo del relato lucano sobre el nacimiento de Jesús existe la leyenda del expósito. La redacción actual ha oscurecido los trazos originales de la leyenda hasta hacerla casi totalmente desaparecer. Pero la misma tosquedad de los remiendos superpuestos descubre la contextura del paño original.

Tres datos fundamentales le inducen a esta creencia: que los pastores no llevan dones al recién nacido, que el ángel les ofrece un signo raro sin que ellos hayan dudado ni se lo hayan pedido, y que se dé un dato falso—el censo de Quirino—como motivación del viaje de los padres (43). El niño abandonado necesitaba más de los pastores que de sus corderos o de su miel. El signo que el ángel les ofrece: «Encontraréis a un niño envuelto en pañales y reclinado en un pesebre» (Lc. 2, 12), sólo se explica si el niño estaba sin padres. Y, por último, el anacronismo del censo de Quirino es una falsa motivación del viaje de María y José que, junto con la noticia sobre el hospedaje de éstos, responde al momento literario en el que a la primitiva leyenda del expósito se sobrepone la descripción del Cristo histórico que tiene padres.

---

(43) GRESSMANN: *O. c.*, pp. 13, 14, 16.

Como confirmación, aduce Gressmann los testimonios de San Justino, del proto-Evangelio de Santiago, de San Epifanio y de San Jerónimo sobre la gruta que estima ser anterior a la «leyenda» del nacimiento que recoge Lucas.

Preexistía, pues, según Gressmann, la leyenda judía del expósito que describía el nacimiento en Belén del futuro Mesías (44), y que pudo haberse fundado en Ex. 2 y Ezeq. 16. El esperado hijo de David debía nacer en Belén y sería Rey. Una leyenda de este orden es la clásica leyenda del nacimiento de un rey tan del gusto de los cuentos de aventuras, donde los niños abandonados llegan a conseguir frecuentemente las metas más altas (45).

Cuando más tarde esta leyenda fué asumida por el autor del capítulo segundo de San Lucas para describir el nacimiento del Cristo histórico, hijo de un matrimonio de Nazareth, se oscureció la historia con la leyenda y la leyenda con la historia (46).

La tesis de Gressmann no tiene hoy, seguramente, muchos partidarios (47).

Martín Dibelius dice de la descripción lucana:

> «Der Erzähler will beides hervorheben: dass das Kind versogt ist, und dass es am ungeeigneten Ort liegt. Damit ist das Ausserordentliche vom Regelmässigen geschieden; damit ist auch das falsche Verständnis des Krippenmotivs abgewiesen: es will nicht Verwahrlosung anzeigen, sondern Begnedigung; das Neugeborene soll *nich ein Findelkind* sein, sondern *ein wunderbares Kind*» (48).

Y es que los fundamentos de la construcción de Gressmann son muy débiles. ¿Por qué el silencio del Evangelista sobre los dones de los pastores al recién nacido ha de argüir necesariamente abandono de éste por sus padres? La falsedad o error del dato de

(44) Ibidem, p. 20.

(45) GRESSMANNH: *Das Weihnachts-Evangelium*, p. 19.

(46) *Das Weihnachts-Evangelium*, p. 26.

(47) Véase la refutación de KARL PRÜMMER, S. I.: *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* (Leipzig, Hegner, 1935), vol. I, páginas 269-271.

(48) M. DIBELIUS: *Jungfrauensohn und Krippenkind*. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium («Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften». Philos. hist. Klasse, 1931-32. 4 Abhandlung), p. 62.

Quirino es un supuesto gratuito que la crítica racionalista viene repitiendo desde los tiempos de Schürer (49). Y más gratuita todavía es la afirmación de que todo cuanto se dice de los padres de Jesús oscurezca una leyenda que sólo existe en la imaginación de Gressmann. ¿No reconoce él mismo que la aplicación de la leyenda preexistente al Cristo histórico, nacido de una familia conocida, ha sido la causa de esta oscuridad? Es tanto como reconocer que en el horizonte legendario ha irrumpido la historia. ¿Y es verosímil que un historiador como el autor del tercer Evangelio asuma, como elementos literarios para narrar el nacimiento histórico del hijo de una familia que se siente honrada con traerlo al mundo, los motivos fantásticos de la pretendida leyenda del expósito? Pero hay más. ¿Qué queda de esa leyenda en la narración evangélica? No hay expósito, porque hay padres. No hay río ni cesto de mimbres, sino un pesebre de un establo en las afueras de un pueblo, cuyo mesón, repleto de huéspedes por la afluencia extraordinaria de viajeros con ocasión del censo, no pudo albergar a los padres del niño. Y no hay personas extrañas que se hagan cargo del recién nacido, porque sus padres se cuidan de él en todo momento. Esto, más que oscuridad, son tinieblas absolutas sobre la pretendida leyenda, cuyos contornos sólo podrá descubrir la vista fosforescente de un alucinado.

Los datos en los que Gressmann ve otros tantos indicios de la vieja leyenda resultan perfectamente verosímiles dentro del marco histórico general. ¿No es verosímil que los pastores, ante el maravilloso anuncio de los ángeles, se olvidaran, por acudir corriendo (καὶ ἦλθον σπεύσαντες, Lc. 2, 16), de proveerse de dones con que obsequiar al niño? ¿No pensarían más bien que el Rey mesiánico no necesitaba de sus pobres obsequios? Y si le llevaron algo, ¿tuvo forzosamente que referirlo San Lucas?

En cuanto al signo que el ángel les ofrece sin ellos dudar ni pedírselo, no es el único caso en la Escritura en que los mensa-

(49) Emil Schürer negó la posibilidad histórica del censo en su *Geschichte des jüdischen Völkes* (Leipzig, 1901), vol. I., pp. 503-543. La arqueología se ha encargado de demostrar lo inconsistente de su argumentación. Véase nuestro modesto estudio *Herodes y el censo de Quirino* en «Cultura Bíblica» 3 (1943), pp. 25-30.

jeros de Dios y Dios mismo proceden de ese modo (50). Por no salirnos del tercer Evangelio, véase cómo el ángel confirma sus palabras a la Virgen con el anuncio de la concepción de Isabel (Lc. 1, 36).

En esta ocasión era necesario advertir a los pastores que el Mesías no había nacido en ningún palacio, sino en la pobreza y humildad de un establo. Lo extraordinario y paradójico del acontecimiento hacía necesaria la advertencia del ángel: εὑρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ (51).

---

(50) El hombre de Dios que anuncia a Helí la indignación de Yahvé contra su casa, le ofrece un signo sin que éste se lo pida (I. Sam., 2, 34: Hoc autem erit tibi signum). Cuando Samuel unge Rey a Saúl, le ofrece, sin que él lo pida, diversas señales de que es Dios quien le ha elegido (I Sam., 10, 1-8: Et hoc tibi signum). El hombre de Dios que anuncia a Jeroboán la destrucción de los excelsos, da como signo, sin que nadie se lo pida, la destrucción del altar sobre el que el Rey estaba sacrificando (3 Reg., 13, 3: Hoc erit signum). Clásico es el signo ofrecido por Isaías a Acaz, a pesar de que éste rehusa pedirlo (Is., 7, 11-14). Igualmente Isaías, cuando predice a Ezequías la liberación de Sennaquerib, le ofrece como señal, sin que él lo pida, la siembra y recolección normal al tercer año (4 Reg., 19, 29 = Is., 37, 30: Tibi autem, Ezequía, hoc erit signum). Es curioso el caso de la curación del mismo Ezequías y de la famosa señal del reloj de sol, a la que alude simplemente en 2 Par. 32, 24, que presenta Is. 38, 7 (Hoc autem erit tibi signum) como ofrecida por el profeta, sin que el Rey se la pida (se la pide fuera de contexto en el v. 22), y que en 4 Reg. 20, 8 ss. es claramente solicitada por Ezequías. Si no tuviéramos más que el texto de Is. 38, 7, pensaríamos que fué ofrecida sin pedirla el Rey. ¿No pudo ocurrir lo mismo en Lc. 2, 12: que los pastores la pidieran y el Evangelista, por abreviar, lo silenciase?

(51) Por su época tardía y evidente influjo cristiano, a través de las comunidades nestorianas, no entra en cuestión la leyenda india de Krsna o de los avatares de Vishnú, a pesar de la relación que guarda con la teoría de Gressmann. Krsna es el octavo y último hijo de Vâsudeva y Devakî. Su tío, el rey Kamsa, señor de Mathurâ, a quien un famoso vaticinio asegura que ha de morir a manos de uno de los hijos de Devakî, ha dado muerte a seis de sus siete hermanos anteriores. Sólo el mayor, Balarâma, se salvó, siendo cuidado por un zagal. Al nacer Krsna, su padre lo sustituye por una niña que acababa de nacer en aquel momento, hija de los pastores Nanda y Jasodâ. Una leyenda posterior la hace nacer en un establo entre una mula y un buey, y con estrella. Sus padres habían ido a Muttra para «pagar la contribución». Cfr. AMBROSIO BALLINI: *Las religiones de la India*, en *Historia de las Religiones*, dirigida por el P. Tacchi Venturi (versión española bajo la dirección del P. Félix García, O. S. A.), Barcelona, Gili, 1947, tomo I, pp. 521 ss.

Resumiendo

Después de este recorrido a través de los principales modelos del género literario llamado de la infancia de los héroes, donde se pretende que se hayan inspirado los Evangelistas de la Infancia de Jesús, hora es ya de recoger, a manera de síntesis, los resultados de nuestro estudio en orden a responder al doble problema planteado sobre la existencia del pretendido género y sobre su empleo por parte de los Evangelistas canónicos.

Los motivos que se han barajado son múltiples. Pero en ningún relato se encuentran todos. Algunos de los que pudieran considerarse más característicos no aparecen en los Evangelios. Si nos limitamos a los que aparecen y han sido presentados como pertenecientes al género de la infancia de los héroes, nuestro juicio de valor podría formularse en estos términos:

1.° *La anunciación anterior a la concepción del héroe* no aparece propiamente fuera de la Biblia. La encontramos, aparte de Cristo, en Isaac, Sansón y el Bautista. La designación previa del lugar del nacimiento forma parte de las leyendas supersticiosas que en torno a Augusto recoge Suetonio. Pero en el caso de Cristo la profecía de Miqueas es anterior en ocho siglos, y la consiguiente creencia judía precede asimismo a San Mateo y a San Lucas. No puede hablarse, por tanto, de un motivo importado, sino de una realidad histórica ambiental. Los Evangelistas no inventaron predicciones relativas al lugar histórico del nacimiento de Jesús. Se encontraron un ambiente creado por las profecías. Aunque hubieran inventado el nacimiento de Jesús en Belén para demostrar el cumplimiento de las profecías, no habrían empleado ningún procedimiento tópico del género de la infancia de los héroes.

2.° *La parthenogénesis,* que se ha considerado fundamental en esta búsqueda de motivos paralelos, no se da propiamente en ninguno de los textos aducidos (52). En los reyes egipcios, en la mito-

(52) Menos aún puede hablarse de paralelismo entre la concepción virginal de María, según los Evangelios, y la *concepción pneumática* de las pitonisas griegas o de los profetas hebreos, según Filón, que creyó descubrir H. Leisegang: *Pneuma Hagion, der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik* (Leipzig, 1922).

logía grecorromana y en los nacimientos de Platón, Augusto, etcétera, no se trata de concepción virginal, sino de simple sustitución de los padres humanos por divinidades concebidas a la manera humana. La influencia de estas anthropotheogamias en los escritores hebreos es totalmente improbable, dado el concepto que éstos tienen de la espiritualidad y trascendencia de Dios. En el nacimiento de Sargón, que parece ser un nacimiento ilegítimo, no existe concepción virginal ni mucho menos intervención divina. El caso de Buda es una consecuencia de la teoría de la transmigración de las almas. Y lo de Zaratustra es un caso extraño de fecundación artificial retardada (53).

El pensamiento subyacente a todos estos procedimientos literarios es la idea de la especial intervención de la divinidad en el nacimiento de los grandes hombres. Dicha idea es perfectamente autóctona en la mentalidad hebrea, que tiene un concepto tan acu-

---

Ni María es presentada como una profetisa en Israel, ni nunca en los textos aducidos por Leisegang se trata de concebir un niño, sino un pensamiento. Cfr. K. PRÜMM: *Der christlicher Glaube und die altheidnische Welt* (Leipzig, Negner, 1935), vol. I, pp. 272-274.

(53) No hemos hecho mención de la leyenda de Zaratustra entre los presuntos antecedentes de la Infancia de Cristo, porque realmente no hay entre una y otra indicio alguno de dependencia literaria. Por tres veces el semen de Zaratustra cayó en tierra, pero fué recogido por los ángeles y conservado en el lago Kansavya, donde los creyentes mandaban a bañarse a sus hijas, porque, según Zaratustra, al fin de cada uno de los tres últimos milenios, sendas vírgenes quedarían, por este medio, encinta y darían a luz los tres famosos Soshyant o Auxiliadores de Ahura Mazda. Otra variante menos lúbrica de la leyenda habla de tres luces que entrarían en los cuerpos de las vírgenes, dando lugar al nacimiento de los tres Soshyant.

BÖKLEN (*Die Verwandtschaft der judisch-christlichen mit der parsichen Eschatologie*. Göttingen, 1902) ha creído encontrar una extraña analogía entre esta leyenda persa y la tradición hebrea que esperaba el Mesías «del semen de David» (Rom. 1,3; Act. 13,23) y «del fondo del mar» (4 Esdras 13,52). La suposición no puede ser más absurda: «Ex semine David» es un hebraísmo para indicar la descendencia legal y natural del Mesías respecto al fundador de la dinastía davídica; y la expresión del 4 Esdras, como allí mismo se explica, indica solamente la imposibilidad de rastrear los caminos del Mesías hasta el día de su aparición.

Sobre la historia de Zaratustra puede consultarse con fruto JOSÉ MESSINA, S. I.: *La religión persa*, en *Historia de las Religiones*, dirigida por Tachi Venturi (versión española bajo la dirección del P. Félix García, O. S. A., Barcelona, Gili, 1947), tomo 2.º, pp. 239-290.

sado de la providencia de Dios. Los procedimientos literarios indígenas para expresar esta idea son muy distintos, sin que nunca, hasta el caso de Cristo, se les haya ocurrido pensar en la concepción virginal de sus héroes nacionales, ni mucho menos en presentarlos como hijos naturales de Dios.

3.° *La presentación del héroe al Templo* no puede considerarse motivo característico de un género literario, ya que el fondo responde a un hecho histórico universal y la descripción literaria es totalmente distinta, en cuanto a la motivación, al modo de hacerse y a las consecuencias, en los relatos de los reyes mesopotámicos, de Buda y de Jesús.

4.° Tampoco es motivo común del llamado género de la infancia de los héroes *el nacimiento en un viaje de la madre,* que sólo se encuentra en Buda y en Jesús, con motivación y circunstancias distintas en cada caso.

5.° Ni se puede afirmar que lo sean *la real ascendencia del héroe y la humildad de su origen.* Por de pronto, esta última sólo se da, fuera de Cristo, en la historia de Sargón, donde falta la ascendencia real. Y ésta, a su vez, es histórica en la mayoría de los personajes examinados, y no se presenta como regia en Buda ni en Augusto.

6.° Pero donde más se ha insistido es en *las señales portentosas que acompañan el nacimiento del héroe* y que siempre consisten en palabras del cielo. Los padres de Augusto barruntan en sueños la futura grandeza de éste. En los textos egipcios y babilónicos, así como en la leyenda de Buda, los dioses manifiestan la alegría de los cielos por el nacimiento del héroe, aludiendo casi siempre a la suerte futura del mismo. En el nacimiento de Osiris, según Plutarco, la voz celeste que resuena en el Templo de Tebas anuncia el magno acontecimiento y manda publicarlo al aguador Pamyles (54).

La influencia directa de estos textos en la composición literaria de los Evangelios de la Infancia queda excluída por las conside-

(54) «Τῇ μὲν πρώτῃ τὸν Ὄσιριν γενέσθαι, φωνὴν αὐτῷ τεχθέντι συνεκπεσεῖν ὡς ἁπάντων κύριος εἰς φῶς πρόειτιν, ἔνιοι δὲ Παμύλην τινὰ λέγουσιν ἐν Θήβαις ὑδρευόμενον ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Διὸς φωνὴν ἀκοῦσαι, διακελευομένην ἀνειπεῖν μετὰ βοῆς ὅτι μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὄσιρις γέγονε· καὶ διά τοῦτο θρεψαι τὸν Ὄσιριν, ἐγχειρίσαντος αὐτῷ τοῦ Κρόνου, καὶ τὴν τῶν Παμυλίων ἑορτὴν αὐτῷ τελεῖσθαι φαλληγορίοις ἐοικυῖαν». PLUTARCO: Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος Cap. 12 (Ed. TEUBNER: *Plutarchi Moralia,* vol. II [Lipsiae, 1935], p. 355).

raciones que en el análisis de los mismos dejamos hechas. Persiste, no obstante, el motivo: ilustraciones en sueños a José (Evangelio de Mateo) y apariciones e himnos angélicos en Lucas con referencia a la misión y categoría del protagonista. Recordemos la ley general que formulábamos al principio: La leyenda en estos casos tiende a lo verosímil, y es lógico, por lo tanto, que la verdadera historia coincida con ella. La creencia popular reflejada en la leyenda es razonable: Cuando por voluntad de los dioses surgen tales héroes, es natural que los dioses manifiesten su alegría y hagan saber a los hombres sus intenciones respecto a ellos.

Si en algún caso algún héroe no resulta ser tal en la simple apreciación de los hombres, sino que históricamente lo constituye en esa categoría la misma Divinidad, tiene que suceder, históricamente, o por lo menos puede suceder, lo mismo que la razón humana había considerado lógico y verosímil. Por la sola presencia de estos motivos no se puede considerar legendario un relato que los contenga.

Absolutamente hablando, quizá tampoco la certeza de hallarnos ante un relato histórico excluya la posibilidad de que hayan entrado en él—*como simples procedimientos literarios subordinados a una intención didáctica*—ciertos motivos tópicos semejantes a los que se encuentran en el género legendario.

No creemos probable en los Evangelios de la Infancia la existencia de tales motivos importados de las literaturas extrabíblicas; pero no nos atreveríamos a negar en absoluto la influencia en Mateo y en Lucas de ciertas maneras de hablar y de pensar, clásicas ya en el Antiguo Testamento, para expresar, en forma demasiado concreta, ciertas verdades abstractas.

Mas esto será el objeto de un próximo artículo.

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS

Observaciones al "Novum Psalterium"

Introducción

En varias ocasiones he recibido apremios desinteresados a hacer mis observaciones acerca del Novum Psalterium. La dificultad intrínseca de la empresa y varias razones circunstanciales me habían detenido siempre. Nuevas instancias más apremiantes, junto con la libertad que se da por los Autores de la Nueva Versión, me han decidido, por fin, a emprender esta enojosa tarea. Mi familiaridad con el hebreo desde hace más de cincuenta años puede dar algún título a tal atrevimiento, aunque no pretendo enmendar la plana a nadie, sino sugerir a los Autores que ellos mismos la enmienden donde juzguen dignas de consideración mis indicaciones.

Antes de bajar al particular, será conveniente hacer algunas observaciones generales.

Siguiendo el criterio del Novum Psalterium, seré muy parco en hacer conjeturas que impliquen mudanza del Texto, no así de su vocalización y puntuación. Acerca de los tiempos del verbo, el padre Joüon (*De temporibus hebraicis,* pág. 2) denuncia el poco valor que se da a las formas de pretérito y futuro ; y nosotros observamos que en el Nov. Psal. se traduce con demasiada frecuencia el futuro por el presente, con daño del sentido. Se descuida también algunas veces en el Nov. Psal. el suplir el pronombre relativo, cuya presencia se sobreentiende tantas veces en hebreo, particularmente en piezas poéticas, cuales son todos los Salmos.

Como recurso objetivo de la crítica textual, para fijación del Texto y su contenido, debió el Nov. Psal. atender más al ritmo y al acróstico en ciertos pasos difíciles, en que pudieron prestarle ayuda decisiva.

La obra del traductor, por esmerada que ella sea, no puede prescindir en ciertos casos de la obra del exegeta, y la lectura del Novum

Psalterium nos ha dejado la impresión de que en varias ocasiones se descuida un tanto la exégesis, no hasta el extremo de inducir a error teológico, pero sí hasta el punto de hacer decir al Texto lo que en realidad no dice. Y es que puede una afirmación ser teológicamente cierta, y, sin embargo, no estar contenida en tal o cual texto de la Biblia.

Entre los nombres divinos hay uno, *El,* que convendría traducir siempre, o casi siempre, por «Numen». Con eso se satisfaría no poco a la diversidad de nombres divinos, con ventaja para la equivalencia léxica de los vocablos, que entre «El» y «Numen» (v. los diccionarios) no puede ser más exacta. Sería esto un bello ornamento de la Nueva Traducción.

Cosa parecida se podría tal vez decir de la palabra *áwen,* cuyo significado más propio sería «irritatio» «irritum», aunque no me afirmo como en el de *El* «Numen». Y así de otras palabras.

La confusión que en la lectura del Salterio pudiera ocasionar la puntuación sintáxica italiana, menos precisa que la nuestra, se disipa fácilmente, atendiendo al asterisco.

Por lo demás, no se trata de explicar las cosas por menor, como a principiantes, sino de hacer brevísimas sugerencias a entendidos, lo cual nos ahorrará de muchas razones y palabras: *Intelligenti pauca.*

Es odioso el oficio de Aristarco, pero desempeñado con buena voluntad y suficiencia, puede ser de mucha utilidad. A mí la buena voluntad me sobra; de la suficiencia habrán de juzgar los entendidos.

El trabajo se divide en dos partes: observaciones a los Salmos y observaciones a los Himnos.

I. *Observaciones a los Salmos*

Ps. 2. Nos parece menos acertado el poner en presente los verbos en Ps. 2, 4ss. Aludiéndose ahí a la ira futura (cf. Ps. 2, 12s.; 109 [110] 5ss., etc.), eran de esperar los verbos en futuro. Es particularmente estridente aquel «*Tum* loquitur..., conturbat».

Ps. 4,4. *Scitote*: *mirabilem facit Dominus sanctum suum.* Más textual, contextual y evocador de la historia: «Scitote *quod* Dominus *segragavit* sanctum *sibi*». Cf. aquel «de post foetantes accepit eum».

Ps. 5,4 y ss. *Te enim deprecor Domine; mane audis vocem meam; mane propono tibi preces meas et expecto...* Hay aquí mucha tautología, y luego varios verbos en presente, que se debieron dejar en futuro. Con alusión al sacrificio de acción de gracias y al juicio futuro, estaría mejor así: «*Cum tibi supplico,* Domine, *quo citius exaudies* vocem meam, *eo citius apparabo* tibi *sacrum.* Et *perspiciam / te* non *esse Numen,* cui placeat iniquitas. Non commo*rabitur* apud te malignus, neque impii consis*tent*... per*des*» (cf. Ps. 1,5s.) La última estrofa sería menos oración que promesa.

Ps. 7,10/11. Parece imponerse esta versión: «Deus jus*tus* / clipeus mihi est, Deus qui salvat rectos corde. Deus est judex *perquam* justus (=«justiciero» en castellano), et *Numen* comminans...». 16 y 17. No se avienen bien el «incidit» (pret.) con el «convertetur» (fut.)

Ps. 9, 8 y ss. Dada por perdida parte de la estrofa *ghimel,* y toda, o casi toda, la del *daleth,* es harto probable que tenemos íntegra la estrofa *he,* a partir de ese *Hemma* (ellos), sustituto de *Henna,* que leído *Hinné* haría el comienzo del v. 7/8: «*Ecce*/Dominus in aeternum sedet».

18-21. Atendiendo a la regular sucesión alefática, no menos que al contexto, el v. 19 debe ir detrás del v. 20, cuya disposición requiere algún que otro retoque en estos versos. Véase:

Yod 18 Recedant peccatores ad inferos,
omnes gentes quae oblitae sunt Dei.
20 Exsurge, Domine: ne prevaleat homo;
judicentur gentes in conspectu tuo.
Kaph 19 Neque enim in perpetuum oblivioni *dandus est* [pauper,
fiducia miserorum *nequit perire* in aeternum.
21 *Statue* eis, Domine, *dictatorem;*
sciant gentes se homines esse.

Ese «dictator» (*môré*) es seguramente el «dictador» (*môré*) de justicia», que se da a los oprimidos de Sión (Joel 2,23), el «sol de justicia», que les amanece a los afligidos y trae «la salud en sus alas» (Mal. 4,2), el «retoño (*tsémah*) de justicia» de la dinastía davídica, que «hará justicia en la tierra (Jer. 23,5; 33,15; cf. Is. 4,2; 32,1 y ss.; Os. 1,11; Ez. 34,23; 37,24; Zac. 3,8; 6,12; al.).

En vez de «Statue eis, Domine, dictatorem» (*môré*) el Nov. Psal. traduce «Incute, Domine, terrorem (*môrá*) eis», pero ni el «incute»

responde bien al hebreo *šîtá*, ni el *môrá* tiene el citado abolengo del *môré*, que es difícil esquivar. A la verdad el «eis» del v. 21, no se refiere a los opresores del v. 20, sino a los oprimidos del v. 19.

Ps. 10 secundum habraeos.

Aquí el Nov. Psal. descuida mucho el acróstico, y consiguientemente no empareja bien los esticos. Con ligeros retoques en la traducción, véase la disposición más razonable:

Lamed 1 Quare, Domine, distas procul, abscondis te temporibus angustiae?
2 ..... dum superbit impius vexatur miser.
(*Mem*) ..... capientur dolis quos *ipsi* confixerunt.
3 Nam peccator gloriatur de cupidine sua, et rapax *beatur*.
Nun 4 Spernit Dominum / impius (*dicens*):
«*Secundum magnam iram suam non exquiret*».
5 «Non est Deus»: *en summa cogitationum ejus;*
prosperae sunt viae ejus omni tempore.
Samek Longe distant judicia tua a mente ejus;
omnes adversarios suos contemnet.
6 Dicit in corde suo: «Non commovebor;
a generatione in generationem non ero infelix» /*Sela*.
Phe 7 Os ejus *replent fraus et dolus;*
sub lingua ejus labor et vexatio.
8 Sedet in insidiis prope vicos,
in occultis occidit innocentem.
Ain 9 Oculi ejus pauperem speculantur; /
insidiatur in latebris ut leo in spelunca sua.
Insidiatur ut rapiat miserum;
rapit miserum *attrahens eum*.
Tsade 10 [Irretitus] *laqueo illius afflictus succumbit*,
et *praepotentia* ejus pauperes cadunt.

Obs. al v. 2. Los dos esticos de este verso no emparejan. El Nov. Psal. hace de los dos un dístico artificial, manipulando no sin arte el segundo: «capitur dolis, quos *ille* confixit» y prolongando hasta él el interrogante del v. 1.

Al v. 3. «rapax *beatur*». Así el original, que el Nov. Psal., a tenor de Job 1, 5; 2, 9, cambia en «rapax *blasphemat*», sin necesidad. La razón que persuade ese cambio en Job, no existe en nuestro salmo. Hay que volver al texto.

Al v. 4. Por no atender al acróstico, el Nov. Psal. desfigura enteramente este verso (*Dominum spernit / Ait impius in superbia mentis: «Non vindicabitur...»*), que tan limpiamente vieron los

LXX=Vulg., cuyo sentido, igual al del original, recoge la versión propuesta.

Al v. 5ab. El pensamiento del impío culmina en la negación de Dios (cf. Ps. 13 [14] 1), según la expresión del original «en summa cogitationum ejus», que el Nov. Psal debilita un tanto al traducir: «Haec est omnis cogitatio ejus». La traducción del otro estico «prosperae sunt (*yaḥîlu*) viae ejus omni tempore» es problemática. Propiamente el verbo *yaḥîlu* significa «permanecen», «perduran» (cf. Job 20, 21), y tratándose del impío aludiría a su obstinación en el mal. Cuanto al sentido el estico podría, pues, traducirse así: «ejus viae sunt *semper eaedem*».

Al v. 5cd. Se corrige el מרום (*quid inaccessum*) en סרו (*recesserunt*), mudando el *mem* inicial en *samek*, como pide el acróstico, y eliminando el *mem* final, como una dittografía, sin necesidad de inmutar la nueva versión «Longe distant» (=*recesserunt*); pero ha de comenzar un nuevo dístico ahí, donde comienza una nueva estrofa.

Al v. 7. *Maledictione os ejus plenum est et fraude et dolo.* La estrofa *phe* comienza en «os ejus» (*pihu*). El vocablo anterior «maledictione» (*'alá*) no entra en esa construcción: implicaría un hipérbaton del todo ajeno al hebreo. Tampoco cabe juntarlo al verso anterior, si no es como un sela (cf. ps. 9, 17. 21); y eso es en puridad, el *sela* del v. 6, ligerísimamente corrompido. No cabe otra explicación razonable. Consecuencia: hacer de la prefija *u-*(et) la afija *-u* de *malé*, leyendo en pl. *malé'ú* (repleverunt), con el reajuste de toda la frase.

Al v. 9. *Oculi ejus...* Aquí comienza la estrofa *ain* y con ella debe comenzar el v. 9, como trae bien nuestra Vulgata. Nótese la inversión del *ain* y el *phe*, a tenor de las tres últimas Lamentaciones de Jeremías.

El inciso «traitque in rete suum» con que el Nov. Psal. termina este verso, se ha de repartir otra vez, conforme a la Vulg. (=LXX), entre el final del v. 9 (*attrahens eum*) y el comienzo del 10 (*...laqueo suo*), donde la secuencia «*et* afflictus succumbit» denuncia la falta de un verbo inicial, que por exigencia del acróstico y del contexto, apenas puede ser otro que *tsud* «irretire»; y tenemos literalmente: «[Irretit eum] laqueo suo *et* afflictus succumbit, et praepotentia ejus etc.», que arreglado sintácticamente da la versión propuesta, más conforme al original que la del Nov. Psal.: «...incurvatur, prosternit se humi, et violentia ejus etc.».

13. *Non vindicabit.* Conforme al v. 4 estaría mejor «Non *exquiret*», ya que en el original se usa aquí del mismo verbo que en el v. 4.

14. *Tu autem vides: tu laborem et moerorem consideras, ut ponas ea...* Versión muy embarazosa. Estaría mejor: «Vides *quod advenit* ('atá) labor et moeror; *provideas* ut ponas ea...» Lo mismo se persuade por el ritmo.

Ps. 10 (11) 3 *Quando fundamenta evertuntur, justus quid facere potest?* 4 *Dominus in templo sancto suo, Dominus — in caelo sedes ejus. Oculi ejus respiciunt, palpebrae ejus scrutantur filios hominum.* Atendiendo al ritmo, resulta este otro sentido, que sin dejar de ser literal, es mucho más dramático:

3 / 4 Quando *praepositi* justum evertunt, quid facit / Dominus in templo sancto suo?

— Domini, cui in caelo sedes est, oculi *in terram* respiciunt, palpebrae ejus etc.

Obs. El inciso «in terram», que añadimos, se justifica plenamente por la doble lección de los LXX, que en unos Textos es εις την οικουμενην (*lĕḥéled*) y en otros εις τον πενητα (*lĕḥélek.*).

Ps. 11 (12) 5 *Lingua nostra fortes sumus, labia nostra pro nobis sunt.* Estaría mejor: «*Linguae nostrae* (dativo) *dominamur;* labia nostra *apud nos* sunt».

— En el v.6 «ei qui ad eam *aspirat*» mejor que «ei qui desiderat eam», y en el v.7 «eloquia Domini, eloquia sincera», sin la cópula, pues no se trata directamente de afirmar la sinceridad de las palabras divinas: es una mera *aposición.*

Ps. 13 (14). Pudo el Nov. Psal. recoger algunas sugerencias muy fundadas, aprovechar algunas lecciones variantes del ps. 53 (52) y atender un poco más al ritmo, con lo que hubiera dado fácilmente en la traducción y disposición que ponemos para los versos 4-6:

4 Nonne resipiscent omnes qui faciunt iniquitatem, qui devorant populum meum?
4s. Comedunt panem Domini, cujus non invocant / nomen.
5 *Verentur terrorem* [qui Terror non est], *nam* Deus est in generatione justa.
6 Consilium miseri *volunt* confundere, *quoniam* Dominus *abjecit eum.*

Obs. El Terror a que se alude en el v. 5, es un nombre de la divinidad (cf. Gen. 31, 42. 53 «el Terror de Isaac»). Esos atroces

opresores del pueblo de Dios son idólatras; veneran por Dios a lo que no lo es, «pues (el verdadero) Dios está en la generación de los justos», es decir, en Israel. Pero Israel a la sazón está desechado por Yavé (en vez de מחסהו 1. מאסהו, a tenor del ps. 52 [53], y por eso sus enemigos se mofan de sus consejos y esperanzas. En vez de «vultis confundere» (*tabîšu*) traducimos «volunt confundere» (*habîšu*, cf. ps. 53 [52]), manteniendo la persona de los dísticos anteriores.

Admitido ahí el repudio divino del pueblo de Dios, siquiera sea temporal, se salva inopinadamente el texto y el contexto, que queda muy mal parado en ese «*sed* Dominus est refugium ejus» מחסהו del Nov. Psal.

Nosotros creemos haber dado entera, o casi enteramente, con el verdadero texto del salmo 14 (13), que forma uno solo con el 53 (52), pues las variantes del uno se corresponden palabra por palabra con las del otro, salvo el vocablo *tsaddîq* (justa), que trae sólo el 14 (13).

Ps. 15 (16): Aquí, como tantas otras veces, el ritmo alumbra inopinadamente el genuino sentido del comienzo del salmo. Véase:

1 / 2 Conserva me, Domine quoniam confugio ad te; / dico Domino: «Dominus meus es tu».
2 / 3 Bonum mihi non est *extra* te, / *respectu* sanctorum, qui in terra sunt.
3 / 4 *Amplificent* quotquot eis delectantur, / multiplicent *idola* sua; *retrorsum properant.*

Obs. Es asunto de mudanza de vocales, y la metátesis del *w* inicial con el *yod* final en יאדירו (*amplificent*). Esos santos, *qui in terra sunt,* por el contexto son los ídolos, con los cuales no quiere tener parte el salmista. Valiente de verdad la frase «retrorsum properant» (*l. aḥor maháru*). Como ilustración, ve el ps. 72 (73) 25.

Ps. 16 (17). Atendiendo otra vez al ritmo, se impone la traducción literal siguiente en los versos abajo señalados:

4 Non est transgressum os meum hominum more; verbum laboriorum tuorum ego servavi.
4 / 5 *Cum* vias *grassatoris* / premeret pes meus, in semitis tuis non titubarunt gressus mei.

Obs. El Nov. Psal.—dejando otros pormenores—traduce «vias legis» en vez de «vias grassatoris» (*parîts*), sin fijarse en que el dísti-

co alude al tiempo en que David vagaba por los desiertos con una turba de descontentos, obligado a llevar una manera de vivir semejante a la de los salteadores (I Sam. 22, 2).

9-11. En vez de dos dísticos estarían mejor tres, dando a aquel «inimici mei [qui]» el mismo caso que al «peccatoribus» anterior. Es manera de hablar muy propia del hebreo.

13 Exsurge, Domine, occurre illi, prosterne eum, eripe a peccatore animam meam,
13 / 14 Gladium tuum / ab hominibus, quos manus tua *projicit,* a viris *mundanis,* quorum portio est vita haec,
14 Quorum ventrem imples opibus tuis; saturantur filii, et relinquunt, quod eis superest, parvulis suis.

Obs. El «gladium tuum» i. e. «jus gladii» está muy mal en hombres, a quienes como a Saul, Dios arroja de sí. De *hawá* «preceps fieri» formamos normalmente el *yehawwé* «arroja» fut. de *Pi.* en lugar de *Yahwé* «Domine», que aquí entorpece el paralelismo.—Para la expresión «viris mundanis», lit. «viris *de mundo*», cf. la expresión evangélica «vos de mundo non estis». Nov. Psal. no debió omitir la palabra «mundanis».—El v. 14 no es más que una traducción literal del original, que el Nov. Psal recarga.

Ps. 17 (18) 17. En la frase «erga versutum te praebes prudentem», el Nov. Psal. echa mucha agua en el vino de la expresión original, que dice así «erga versutum te praebes *versutum*». Bastaría suavizar un poco, diciendo «erga versutum te *callidum* praebes».—42. En lugar de «neque eos audivit», estaría mejor la lección de la Vulg. «neque exaudivit eos».

Ps. 20 (21) 13. Los incisos «in fugam covertis» y «tendes arcum in faciem», así, en esa estructura, implican contradicción. Esta desaparece poniendo «tendens» en lugar de «tendes».

Ps. 23 (24) 2. En vez de «super maria... super flumina», ¿no estaría mejor «*secus* maria... *secus* flumina» o cosa semejante?

Ps. 24 (25) 3. En vez de «qui sperant in te» estaría mejor «qui sperant—o «qui *spectant*—te». Aquel «in» enerva la energía de la frase, que tiene un matiz escatológico. A la verdad, el verbo *qawá* no es tanto esperar algo de alguien, cuanto esperar a la persona misma, lo que se dice en castellano «aguardar a uno». Es el concepto de la υπομονη del N T., que es «espera vigilante y paciente»

de la vuelta del Señor. La misma observación en los vv. 5 y 21 y en otros varios casos.

Ps. 25 (26) 4. En vez de «nec convenio cun dolosis» estaría tal vez mejor «nec cum *subdolis* convenio». 11. En vez de «ambulo» estaría mejor «ambulabo», ya que tras la confesión de inocencia, hecha por todo el salmo, esa final protestación no tendría sentido adecuado, si no es como propósito de seguir en su conducta.

Ps. 26 (27) 2. Tratándose de una experiencia pasada, como lo persuaden los verbos finitos del original, no van bien los verbos en presente. Estaría mejor así: «Cum *invaderent* me maligni, ut *ederent* carnem meam, hostes mei et inimici mei *lapsi sunt* et *ceciderunt*».— 3. Donde dice «ego confidam» poner más cumplidamente «*etiamtum* ego confidam». ¿Por qué pasar por alto ese *bĕzot* del original, tan significativo?

Ps. 28 (29) 5.7.8s. En vez del verbo finito «confringit... elicit... concutit... contorquet... decorticat», estaría mejor el participio, que trae el original, o un modo equivalente, diciendo: «confringens... eliciens... concutiens (=[qui] concutit)... contorquens (=[quae] contorquet)... decorticans (=[qui] decorticat).... Y es que la intención primera del texto no es afirmar un efecto concreto de la voz divina, sino presentar esa voz septiforme, *calificando* cada una de sus siete maneras con un participio diferente. Y ¿qué, si esa voz septiforme tiene tal vez en vista la predicación evangélica, como expresión del Espíritu septiforme del Pentecostés apostólico, o bien alude a los siete truenos apocalípticos, en una reevangelización escatológica del mundo (cf. Ap. 10, 4.8 y ss.), como algunos piensan? Desde luego, dado el énfasis de todo el texto, nos parece muy aventurado limitar su alcance a un fenómeno físico corriente. Será, pues, lo más prudente dejar el texto en su indeterminación literal, para no restar posibilidades a cualquier otra interpretación de más alcance.

Ib. 9 / 10. Lee el Nov. Psal.: *et in templo ejus omnes dicunt*: *Gloria*! /*Dominus super diluvium sedit, et Dominus sedebit*, etc.

Obs. La versión «*super* diluvium» no es aceptable. En hebreo es «diluvio» (dat.) o «ad diluvium». La versión de los LXX=Vulg. «Dominus diluvium inhabitare facit», como si dijera «Dominus diluvio [ut] sedeat», a falta de otra mejor, pudiera tal vez pasar gramaticalmente. Mas todo ello es muy precario e intrascendente.

No siendo el texto actual satisfactorio bajo ningún aspecto, nos damos a pensar que está corrompido, debiéndose leer למבוא (*ad aditum*) en vez de למבול (*ad diluvium*), lo cual ilumina con luz nueva todo el pasaje, que, literalmente, sería así: «et in templo ejus omnes *dicent*: Gloria Domini *ad aditum* sedet (cf. Ez. 43, 1 y ss.) et sedebit (1. *yesèb*) Dominus rex in aeternum».

Fuera de la alusión a Ezequiel 43, 1 y ss., el texto, así traducido, tiene una singular conformidad con este otro de Is. 4, 5s.: *Et creabit Dominus super omnem locum montis Sion, et ubi invocatus est, nubem per diem, et fumum et splendorem ignis in nocte; super omnem enim gloriam protectio. Et tabernaculum erit...* «Protectio» significa ahí ese como toldo, palio o baldaquino de gloria, debido a la majestad, con el que se presentó el Señor en la inauguración del tabernáculo mosaico (Ex. 40, 31ss.) y del templo salomónico (III Reg. 8, 10).

Ps. 30 (31) 13. Mantener el «vas perditum» de la Vulg. en vez de «vas confractum».—22 En vez de «mirabilem» parece mejor «singularem», como significado primero y principal de la palabra hebrea.

Ps. 31 (32) 4. En vez de «robur» sería más propio «vigor», que eso es lo que los rigores del estío consumen en las plantas.— 6. En vez de «irruent» tal vez mejor «irruerint».

Ib. 9. Dice el Nov. Psal.: *Nolite esse sicut equus et mulus sine intellectu, quorum impetus camo et freno constrigitur, secus ad te non appropinquant.*

No era necesario corregir el texto, leyendo *'uzzô* «impetus ejus» en vez de *'edyô* «ornatus ejus», ni menos entreverar ese «secus», que no hace más que poner de relieve la relativa incoherencia del último inciso. Basta traducir literalmente, para obtener este hermoso resultado: «Nolite similes esse equo, *vel* mulo, sine intellectu, *qui ornatur freno et capistro* (lit. «in freno et capistro ornatus ejus»), *ad constringendum* (sic TM) *qui nondum tibi assuevit* (lit. «qui non propinquat ad te» i. e. «qui non est tibi domesticus seu familiaris»).

Ib. 10. En vez de «sperantem» mejor «confidentem».

Ps. 33 (34) 7. Dice «Ecce miser» en vez de «Hic —o «Hicce miser», que trae el original—. 16 En vez de «respiciunt» que atañe sólo a los ojos, se debería escribir «attenti sunt [ad]», que puede

referirse tanto a los ojos (estico 1.°) como a los oídos (estico 2.°).—20. En vez de «eripit» estaría mejor «eripiet», para dejar abierta la puerta de liberación en lo futuro, pues en lo presente no es cierto que libere siempre.

Ps. 34 (35) 9s Dice el Nov.. Psal : *Anima autem mea exsultabit...*

Obs. A tenor de la oración coordenada del verso anterior, la adversativa «autem» pediría en los versos siguientes verbos en modo optativo «exsultet... laetetur... dicant». Si se quiere mantener el futuro «exsultabit», etc., que es lo correcto, se habría de sustituir a la adversativa «autem» la copulativa «et» (anima mea...). Ve un caso semejante perfectamente expresado al final del salmo.—10. En vez de «a praedatore» estaría mejor «a suo expilatore», con una significación genérica, a tenor del original *miggozĕlô*.—26. Dice «qui se extollunt», diría tal vez mejor «qui insolescunt».

Ps. 35 (36) 1. *Loquitur iniquitas ad impium in corde suo.*

Obs. No es ese el sentido preciso de la expresión original. Literalmente dice así : «Oraculum nequitiae est impio (=habet impius) in corde suo» Esto es : Tiene en su corazón un oráculo de iniquidad, o la iniquidad por oráculo. Ella no tanto le habla, cuanto le inspira, y eso en todo lo que piensa, dice y hace. Forma verdaderamente elegante y psicológica la del original, que no había por qué variar.

Ib. 7. En vez de «salvas» aquí estaría mejor «servas».—9. El verbo «satiantur» del Nov. Psal. es una pálida expresión del hebr.=Vulg. «inebriabuntur», que no había por qué cambiar ni en el significado ni en el tiempo, pues que hay que reconocer con los teólogos que aquí, como en ps. 15 (16) 11, hay atisbos de inmortalidad feliz. Por semejante razón leer en futuro los tres verbos siguientes «potas... videmus... possunt» (vv. 5. 10.13.).

Ps. 36 (37) 3.5 En vez de «spera» es más propio «confide» en ambos casos.—9. En vez de «qui sperant in Domino» es más exacto «qui sperant—o «expectant—Dominum», como otras veces. Cf. el «sperare deos» de los clásicos.—10. En vez de «et modicum», ¿por qué no el tan gracioso del original «et *adhuc* modicum», que recoge la Vulg.=LXX?—34. En vez de «confide in Domino» es más propio «*expecta Dominum*», según pide la raíz *qawá*.—40. Por el tema escatológico, expreso o latente en todo el salmo, los verbos «adjuvat... liberat... liberat... servat» estarían mejor en futuro. Y en con-

formidad con esto y la letra del original, traducir luego «quia ad eum confugerunt» en lugar de «quia confugiunt ad eum».

Ps. 37 (38) 15. A tenor de la letra del hebreo, los LXX y la Vulg. traducir «non habet in ore suo *obloquutionem*» en lugar de «non habet responsum in oro suo», que resulta un tanto lánguido e inexpresivo.—16. En vez de «tu exaudies», aquí estaría mejor «tu respondebis». El significado normal de *'aná* no es «escuchar, sino «responder», y éste es el que se exige aquí. No queriendo el siervo de Dios responder por sí (v. 15), deja a cargo del Señor el responder por él (v. 16).

Por lo demás, si alguna vez *ḥaṭat* y *'awón* no significan culpa o pecado, sino error (cf. Jn. 8, 46 ; al.) o calamidad, es seguramente en este salmo, pues de otra manera habría, al parecer, contradición en él, y de hecho la hay en la traducción del Nov. Psal., ya que en los vv. 4s. y 19 se presenta el autor como un gran pecador, en el v. 6 como un desgraciado ignorante, y en los vv. 15 y 20 como inocente, y, más que inocente, bienhechor. Retocar pues más o menos los siguientes versos, diciendo así :

4. Nihil integri in ossibus meis propter *lapsum* meum.
5. Nam *calamitates* meae supergressae sunt...
18. *Meum* enim latus *percusserunt* ..
19. Etenim *errorem meum* confiteor, et *de lapsu meo* sum anxius.

Es particularmente estridente la versión del Nov.. Psal. en el v. 18 : *Ego enim lapsui proximus sum*. Si el error o claudicación (*lapsum meum*) está ya presente en el v. 4, no se pudo decir en el v. 18 que se está próximo a él. A la verdad, ni la lección del original nos parece exacta, ni la versión del Nov. Psal. es correcta. Sin mudar letra del texto original, nuestra lección evita esos inconvenientes. Según ella el *'Anî* (ego) del original es un *nom. pendens*, el *tséla'* (claudicación) se lee *tselá'* (lado) y el *nakón* (proximus !) se convierte en *nikkûn* (percusserunt) ; cf. «livoris» al v. 6 y «lumbi» al v. 8.

Ps. 38 (39) 2. El «ut non peccem», estaría tal vez mejor «ut ne labar».—10. El «non aperio» mejor tal vez «non aperiam», pues quiere añadir algo al «obmutui».—11. En vez de «impetu (!) manus tuae ego consumor», más correcto y exacto «*verberibus* manus

tuae ego *conficior*».—12. En vez de «disolvis ut tinea» sería más correcto «*consumis velut tinea*».

Ps. 39 (40) 1. En vez de «speravi in Domino» sería más exacto «speravi Dominum», según ya hemos observado otras veces, y se confirma aquí por la secuencia «et inclinavit se ad me».—4. sperabunt: *confidunt*.—5. spem suam: *fiduciam suam*.

Ib. 5. No se nos asienta la traducción «nec sectatur idolorum cultores et declinantes ad falsa». Es demasiado libre y no muy exacta a nuestro parecer. Estaría mejor «nec *convertitur ad insanientes* et ad mendacii *conflatores*». Ahí están discretamente notados los idólatras y los adivinos. Por lo demás, no creemos ajena al verbo *saṭá* la acepción de «ordiri», «machinari», «conflare», como es de ver en Num. 5, 19 «et siquidem *orsa* non es immunditiam sub viro tuo», o cosa semejante. Cf. el sinónimo *má'al* ib. 27, y el «machinari» de los casados según el Derecho Canónico.

Ib. 13. No «culpae meae», sino «*aerumnae* meae», como en ps. 37 (38) 5, y por razones parecidas.

Ps. 40 (41) 4. Tampoco se nos asienta «*totam infirmitatem ejus* auferet in morbo ejus». No basta que el verbo *šakab*, como el correspondiente latino *cubo-as-are*, implique alguna vez enfermedad, ni más ni menos que nuestro «guardar cama», para que ya se pueda traducir *miškabó* por «infirmitatem ejus», y menos el *hafakta* (prescindo de la pers.) por «auferet». El lugar es oscuro, pero creemos que atendido texto y contexto se impone la traducción «*lectulum ejus* totum *sternet, dum aegrotaverit*». Es esta una traducción literal, palabra por palabra, salvo que el verbo original va extrañamente en segunda persona. Para ver que el «sterno» latino no desdice en un punto del *hafak* hebreo basta ver las palabras de una y otra dicción en sus respectivos diccionarios. El «auferet», en cambio, pertenece a otro orden de ideas.

Ib. 7. No «eloquitur», sino «obloquitur» que no está en juego la «eloquentia», sino la «oblocutio».—8. En vez del inciso «quae sunt mihi mala» es más sencillo «malum mihi».—10. Y en vez de «Etiam amicus meus», mejor «*Ipse* amicus meus».

Ps. 41 (42) 3. Dice «Deum, Deum vivum», donde estaría mejor «Deum, *Numen vivum*».—5. En vez de «quomodo incesserim», tal vez mejor «*ut* incesserim».—10. No «Dico Deo: Petrea mea...», sino «Dico *Numini*, Petr*ae* me*ae*»: es lo que pide el ritmo. Y en lugar de «ab inimico oppressus», ¿por qué no conservar, lo mismo aquí que

en ps. 42 (43) 2, la lección Vulg. «*dum affligit* me inimicus», que con ser más literal, es excelente?—11. En vez de «Ossa mea franguntur, dum insultant mihi, leer al revés, «Dum ossa mea franguntur, insultant mihi», a tenor del texto original y las antiguas versiones, y luego en lugar de «dum dicunt» poner «dicentes».

Ps. 43 (44) 13. La traducción «nec multum lucratus es venditis illis» es incorrecta. El original, con una pincelada más realista dice: «nec eos *licitatus es,* cum vendidisses».—17. Mejor «ultorem» que «hostem».—20. Más literal «mortali caligine» que no «caligine» sólo. 21. Más exacto «*numen* alienum» que no «deum alienum».

Ps. 44 (45) 2. Dice «carmen meum». ¿No sería más propio «meum *poéma*»?—Ib. 6. No nos persuade la traducción «Sagittae tuae acutae, populi tibi subduntur, deficiunt corde inimici regis». Con una concisión y unidad muy elegante el original dice literalmente: «Sagittae tuae acutae (sunt) populi tibi subditi; *cadent* in cor inimicorum regis».

A esa elegancia del texto se añade el simbolismo bíblico de las saetas. Así en ps. 126 (127) 4, se dice: «Sicut sagittae in manu bellatoris, ita filii juventutis.» A un personaje a quien Dios retira del ministerio para de nuevo lanzarle a su tiempo al campo de la lucha (tal vez Elías redivivo), se le hace decir de sí mismo «posuit me sicut sagittam electam, in pharetra sua abscondit me» (Is. 49, 2). Y entre los símbolos distintivos de los cuatro caballeros apocalípticos (el cristianismo, el militarismo, el capitalismo y el comunismo), al primero se le representa cabalgando un caballo blanco—la Iglesia (cf. Cant. 1, 8)—y armado de un arco para con él sin duda lanzar las saetas de sus apóstoles, misioneros, etc., con que ha de conquistar el mundo, ya que «exivit vincens *et* ut vinceret» (Ap. 6, 2). Y por eso se le da la corona, cumpliéndose una vez más aquello de que «omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium» (I. Cor. 9,24)

Con estos paralelismos a la vista no es difícil alcanzar el sentido alegórico-analógico del caballero del salmo 44 (45) y sus saetas.

Ib. 10. *Filiae regum obviam veniunt tibi.*

Hay que observar que el inciso «obviant veniunt tibi» es una pura conjetura sin suficiente fundamento en el texto. Escandalizó tal vez la expresión hebraica «hijas hay de reyes *entre tus queridas*» (bĕyiqqĕrotêka), y se sustituyó este final, leyendo «a tu encuentro» (liqrātêka). Pero esta lección no se apoya en ninguna au-

toridad. En cambio, la hebrea tiene su apoyo firme en otro cantar epitalámico que dice: *Sexaginta sunt reginae et octoginta concubinae, et adolescentularum non est numerus. Una est columba mea* etc. (Cant. 6, 7s.). Ve además los vv. 15 y 16 de este mismo salmo.

Por todas estas razones y congruencias es preferible no tocar el texto, sino tomarlo como suena «Filiae regum (sunt) *inter tibi caras*» (los LXX=Vulg. «in honore tuo»), que no implica necesariamente obscenidad ninguna y dejar a los intérpretes el cuidado de aquilatar el sentido más o menos simbólico de tales expresiones.

Ps. 45 (46) 3. Los verbos «timemus . subvertitur... cadunt» estarían mejor en futuro como expresión de confianza, fundada en la experiencia del pasado (v. 2), y en armonía con el matiz profético de toda la pieza.

Ps. 46 (47) 5. El verbo «diligit» estaría mejor en pretérito, en conformidad con la letra del original, como alusión al hecho histórico de la diversa elección de los dos mellizos (Mal. 1, 2s.; cf. Rom. 9, 13).

Ps. 48 (49) 12. En vez de «Quantumvis nominibus appellaverint terras» sería más sencillo decir «*quorum* nomina *celebrantur* in terris»—lit. «qui nominibus suis appellantur (l. *qorê'ú*) in terris».—14. ¿Por qué en vez de «sorte sua» no traducir «ore suo» (delectantur)? Cf. ps. 9 (10) 3.—15. Dice «Sicut oves in inferno ponuntur; mors pascit eos, et justi dominantur in eos», pero dando al verso una construcción sintáctica y devolviéndole su sabor profético (cf. Sap. 5 etc.) estaría mejor así: «Sicut oves in inferno *positos*, mors *pascet* eos, et justi *dominabuntur* eis».—16. En vez de «eo quod me assumet» sería más exacto y sugestivo «*quando* assumet me».—17. En el inciso «Si creverint opes» el sustantivo es demasiado concreto. Si no se quiere poner «gloria», que es lo más literal, póngase «fastus», que expresa mejor el mismo concepto diciendo: «Si creverit *fastus* (domus ejus)».—18. La misma observación del verso anterior, y así en vez de «neque opes ejus cum eo descendent» decir con más exactitud «neque *post eum* descendet *fastus ejus*».

Ps. 49 (50) 9. Dice «gregibus», y ¿por qué no «caulis», como dice literalmente el texto? «Caulis» era más pintoresco y estaba en mejor paralelismo con «domo» del otro estico.—23. El inciso «et qui ambulat recte» no está mal en cuanto al sentido, aunque la co-

rección *wišar dérek* que supone, sea muy problemática. Es más verosímil la lección *wĕšomer dérek* «et qui observat viam», perdido el *reš* final de la primera palabra por causi dittografía del *daleth* inicial de la segunda.

Ps. 51 (52) 3. El inciso «praepotens infamis» es algo así como un salto en el vacío. Para nosotros no es dudoso que se hubo de traducir «o heros *numine carens*» (1. *ḥăsar*—El). Le llama «heros» por ironía, pues al héroe verdadero se le juzgaba investido de una fuerza divina (lat. *númen*, heb. *El*), como Sansón, mas éste carece de ella. Es decirle en puridad que es un cobarde.—9. Dice «speravit» ; mejor «confisus est», como tantas veces.

Ps. 52 (53). Ve ps. 13 (14), pues son uno mismo.

Ps. 53 (54) 9. La expresión «et inimicos meos confusos vidit oculus meus», es pesada y no tan exacta. ¿Por qué no mantener, ligeramente corregida, la lección Vulg. «et inimicos meos *despexit* oculus meus» ?

Ps. 54 (55) 4. Mejor que la expresión vaga «inferunt mihi mala», aquí estaría esta otra más precisa y contextual «inferunt mihi *irritationem*». Efectivamente, una de las acepciones más propias de *áwen* es «irritatio» o cosa semejante.—8. Al inciso «longe discederem» añadir «exsul», para recoger el matiz de *nĕdod*, que se deja el Nov. Psal.—11. En vez de «iniquitas» (*áwen*) estaría otra vez mejor «irritatio».—12. En vez de «insidiae sunt in medio ejus», sería más correcto y exacto «*casus adversi eveniunt in ea*». Y en vez de «injuria et dolus», que no se oponen, pues lo uno se comprende en lo otro, estaría mejor «*vexatio* et dolus»—14. Dice «Sed eras tu, sodalis meus, amicus et familiaris meus» El texto original es más incisivo : «Sed eras tu, *quasi alter ego*, familiaris mihi atque pulchre *notus*».—15 Dice : «Ambulavimus in coetu festivo». Más exacto «ambulavimus *concurrentes*», sin lo demás que ya se entiende.—16. Dice : «Quoniam nequitiae in habitationibus eorum». Más exacto y más correcto : «Quoniam *maleficia fiunt inter eos, quo ipsi consistunt*». El vocablo *magûr* significa, sin duda, «habitación», pero como término más o menos pasajero de peregrinajes o correrías.—20. En vez de «audiet Deus», mejor «audiet *Numen*», como tantas otras veces.—21. En vez de «familiares suos», mejor «fideles suos» ; cf. el «pactum» que allí se sigue.—22. El inciso «sed cor ejus pugnax» es una lección atormentada. Más obvio y literal «sed cor ejus *friget*»,

lit. «sed frigus in corde ejus» (1. *wĕqor bĕlibbô*).—24. En vez de «spero in te» decir «*confido* in te», como otras veces.

Ps. 55 (56) 2s. Dice «conculcat... opprimit... conculcant inimici» y sería más exacto (cf. ps. 56 [57] 4) «insectatur... lacessit... insectantur insidiatores» (cf. v. 7.)—6. Dice «obtrectant mihi». ¿No dijera mejor «obtrectant *rebus meis* (dĕbaray)?.—8. Dice «pro iniquitate». ¿No estaría mejor «pro irritatione» (áwen)?; cf. v. 2 «lacessit».

Ps. 56 (57) 3. En vez de «ad Deum qui», decir «ad *Numen quod*».

Ib. 5. *In medio leonum decumbo, qui avide devorant filios hominum*. Dentes *eorum*...

El inciso «qui avide devorant» (hebr. *lohătîm*) no se justifica, porque la palabra hebrea no significa devorar con avidez ni sin ella, ni menos devorar *a los hombres*, pues diría *lohătê* en estado constructo. El vocablo *lohătîm* «flammantes» es un mero calificativo de «los hijos de los hombres», que resultan ser así por asimilación los leones que devoran y no sus víctimas. Traducir, pues, con más exactitud. «*Ipse* (=nafši) *medius* leonum decumbo, *flammantium* scilicet filiorum hominum, *Quorum* dentes...»

Ib. 7. En lugar de «depresserunt animan meam», parece evidente por todo el contexto que se ha de traducir «depressa (mejor «capta») est anima *eorum*». Y es así que prescindiendo de otros pormenores el verbo desde luego está en singular y el *nafšî* «anima mea» pudo leerse *nafšám* «anima eorum» por el intercambio entre el *yod* y el *mem*. Ve otros casos en pss. 71 (72) 16; 109 (110) 3. 6. En ese orden de ideas, que es el del texto original, el «cadant» del siguiente dístico se ha de traducir por «ceciderunt».

Ib. 8. Mejor que «Firmum est cor meum, Deus, firmum est cor meum», se diría «*firmatum* est cor meum, Deus, *firmatum* est cor meum», como efecto de la experiencia de la particular providencia divina, manifiesta en aquel caso.

Ps. 57 (58) 3. En vez de «iniquitates patratis», que es un tanto duro, estaría mejor «scelera molimini», tanto más que las cosas se pasan aún en la mente (*in corde*); y en vez de «injustitias», que es demasiado genérico, traducir «extorsiones», que expresa mejor la figura original del acto.—4. En vez de «mendacium dicunt» sería más exacto «*ordiuntur* mendacium». Creo que *dobĕrê* recobra aquí su significado primitivo de «urdir».

Ib. 7-10. No se pronuncia ahí una súplica, sino una profecía del

castigo que aguarda a los malos gobernantes (cf. ps. 2, 10; Sap. 6, 2ss., etc.) y, por consiguiente, en futuro y no en optativo han de traducirse los verbos de esos cuatro versos, ni más ni menos que los dos últimos, con que la predicción se cierra. Con esto y varios ligeros retoques, tenemos la versión siguiente:

7. Deus conteret dentes eorum in ore ipsorum, molares leonum confringet Dominus.
8. Dissolventur *velut* aquae *defluentes*; *vibrabit* sagittas suas *ita ut succidantur* (cf. ps. 2, 12)
9. Sicut limax, quae *visco* diffluit, *velut ejecticia muliebria*, quae solem non viderunt.
10. *Antequam ipsis suboleat, vepres istos ejiciam* (1. aṭîl), *tam viridem, quam aridum* (1. ḥarûy), turbo *proripiet*.

Obs. al v. 7. No introducimos otro cambio en el Nov. Psal. que el de convertir el imperativo (1. perfecto o participio) en futuro profético (cf. ps. 109 [110] 5s.).

Al v. 8. En el primer estico nos limitamos a quitar la cacofonía de «quasi aquae quae defluunt», y en el segundo a traducir literalmente el original, que no hay por qué corregir en ese anodino «Si dirigunt sagittas, sint velut obtusae».

Al v. 9. Eliminamos el «Transeunt» (sicut limax), que no conoce el original, y añadimos el «visco», tal vez mejor «sanie», que pasó por alto el Nov. Psal. Los «ejecticia muliebria» nos parece la traducción exacta de *néfel išot* (cf. Mandelkern), que no significaría exclusivamente el feto abortivo, sino también cualquiera otra eyección, precursora o concomitante del parto. En este supuesto, *néfel* es nombre colectivo por el estilo de *šérets* y *néfeš* etc. (Gen. 1), y por esa significación colectiva se explica satisfactoriamente el pl. *ḥazu* «viderunt», en que no repara el Nov. Psal. A la aproximación de las dos imágenes «limax» y «ejecticia», es de notar que en la mente del pueblo existe todavía la tal aproximación, pues a los «ejecticia» precursores del parto en hembras de animales mayores, se les da en algunas partes el nombre de «limacos». Por lo demás, me inclino a pensar que este dístico con sus dos feas imágenes, es aditicio: Con él la segunda estrofa excede la medida de la primera. Nótese además que el discutible dístico no tiene verbo principal ninguno.

Al v. 10. La traducción de este dístico es literal, sin otra corrección que la de *aṭad* «ramnum» en *aṭîl* «ejiciam», u otro vocablo semejante, pedido a voces por el primer estico, y la de *ḥarôn* «aestus» (?!) en *ḥarûy* «aridum», por su oposición evidente a «viridem».

La traducción «vepres istos» la hemos puesto como expresión más elegante de «vepres vestros» (=ollae vestrae?!). A mayor abundamiento es de advertir que la comparación de los gobernantes perversos a espinas y cambroneras no es extraña en la Escritura (v. Mich., 7, 4).

Ps. 58 (59) 3. En vez de «iniquitatem» poner «irritationem» (*áwen*), como otras veces.—4. No está bien aquí «potentes», porque son miserables, como se ve por la secuencia del salmo. Estaría mejor «valentes» o «viri valentes».—5. Dice «aggrediuntur», mas según el texto no llegan a tanto. Basta poner «adversantur». Luego dice «castiga omnes gentes», pero tampoco el texto pide tanto. En efecto, el significado propio y más corriente de *paqad* no es «castigar», sino «pedir cuentas». Traducir, pues, «*rationem deposce a cunctis* gentibus».

Ib. 7 y 15. En lugar de «latrant ut canes» estaría mejor «*grunniunt* instar canum». Y es así que el verbo *hamá* no es «ladrar» —para eso está *nabáh*—, sino «murmurar», «quejarse», «gemir», y en el caso «gruñir».

Ib. 8 En vez de «se jactant» estaria mejor «vana effutiunt», pues ni la raíz «*naba'*» implica aquel significado, ni es ese propiamente asunto de jactancia, sino de maledicencia blasfema (cf. versículo 13).—13. En vez de «dicunt» sería más exacto «effutiunt» (cf. el sentido del v. 8). A la verdad, el verbo *safar* en *Pi.* significa bastante más que «decir», tanto como «contar», «narrar» y aún «celebrar» (los embustes de esos maleantes).—14. En vez de «regnare» sería más propio «dominari».

Ib. 17. A propósito de «exsultabo», noto que aquí, como en otras muchas partes, se da a la raíz *ranán* el significado de «exultare», que no le es tan propio, sino más bien el de «exaltare», «extollere» o cosa semejante, y eso obligó al traductor a mudar sin necesidad la sintaxis del texto, diciendo «exsultabo *de* misericordia», en lugar de «exaltabo misericordiam», que resulta más sencillo.

Ps. 59 (60) 5. Dice «Imposuisti», y ¿por qué no dejar el «ostendisti» de la Vulg., que es lo original, tan correcto y exacto?—6. En vez de «Statuisti», estaría mejor «Statueras», si se quiere eliminar la contradicción latente con lo anterior, que implica el pretérito perfecto «Statuisti». Si no, habría que anteponer a ese «Statuisti» un «sed» que no autoriza fácilmente la letra.—13. En vez de «da», tal vez mejor «praebe».

Ps. 60 (61) 5 y ss. Ese «Utinam» inicial del v. 5 es más que problemático, pues no es cierto que esté implícito en el futuro paragógico del verbo. Las antiguas versiones no se lo conceden ahí, y con razón, pues el contexto de todo este paso no es de optativo, sino de futuro, como expresión del cumplimiento de las promesas de perpetuidad, hechas a la dinastía davídica (cf Jer. 33, 17 y ss., etc.). Eliminado, pues, el «Utinam», traducir «habitabo» (v. 5), «adjicies» y «aequabunt», (v. 7), «sedebit» m. q. «regnet» (v. 8).

Ib. 8. Una observación particular sobre el segundo estico: *gratiam et fidelitatem mitte ut conservent eum.* La dificultad está en el «mitte», hebreo *man,* que ni es seguro como texto ni cierto como traducción. Ese *man,* tormento de los intérpretes, sería sencillamente un resto del nombre de Dios «Amen» (cf. Is. 65, 16 «*mi Dios Amen*»), el Dios de la *fidelidad* en sus promesas. Cristo se apropia ese nombre dirigiéndose a la última de las siete iglesias apocalípticas: *Esto dice el Amen, el testigo fiel y veraz.* La gracia y la fidelidad de este Amen conservará la realeza en la dinastía davídica. Traducir, pues (siempre en futuro y no en optativo): «Gratia et fidelitas [A]men conservabit eum». Trátase de las «Misericordias David fideles» (Is. 55, 3; cf. ps. 88 [89] 2 y ss.).

Con su traducción por optativos o imperativos el Nov. Psal. echa de cuando en cuando no poca agua en el vino generoso de las promesas.

Ps. 61 (62) 9. Traducir «confide» mejor que «spera».—10. Sobre la traducción *Halitus tantum sunt filii hominum, fallaces filii virorum,* hay que observar que los vocablos «halitus» y «fallaces» no dicen bien en paralelismo sintético: o se les hace a ambos abstractos, como en hebreo (*inanitas, mendacium*), o a ambos concretos (*inanes, fallaces*). Si todavía se quiere dar al verso una expresión más latina no estaría mal esta fórmula: «*Quam* inanes (=Inanes *tantum*) sunt filii hominum, *quam* fallaces filii virorum!». En todo caso, no usar ahí el «halitus» que implica una especie de contradicción con el siguiente verso, donde se hace a los hombres todavía más ligeros que el soplo, *leviores quam halitus.*

Ps. 62 (63) 2. *Deus, Deus meus es: solicite te quaero. Te sitit anima mea.*

El último inciso (*Te sitit...*) forma con lo anterior un dístico completo, y en consecuencia no se debió repartir entre dos versos. Además, el *attá* (tu es) nos parece un *nom. pendens,* según persuade el

ritmo, y, por tanto, había que traducir sencillamente a tenor de la Vulg. «Deus, *Numen* meum (Elî), te solicite quaero, te sitit anima mea». Hasta aquí el primer dístico. Y sigue el segundo: «Desideravit te etc.».

Contra lo que tantas otras veces hemos observado, en este salmo hay una serie de futuros «praedicabunt» (v. 4), «benedicam», attollam» (v. 5), «satiabitur», «laudabit» (v. 6), «ero» y «meditabor» (v. 7), que estarían mejor en presente, como explicación ejemplar del comienzo del salmo. Para evitar la cacofonía resultante en el v. 7, traducir: «Cum memor *tui sum*» (en vez de «sum tui»).

Ps. 63 (64). 3. En vez de «malignorum» nos parece más exacto el vocablo «malignantium», que trae la Vulg. El «malignus» expresa calidad, mientras «malignans» expresa actividad, qne es lo que se quiere decir en el caso. En vez de «a tumultu agentium iniqua» sería más exacto «a *concursu* eorum qui faciunt *irritationem*» (áwen). Cf. ps. 54 (55) 15, y la Vulg. *in l.*, así como la frase ciceroniana «stomachum facere».

Ps. 64 (65). Con ser este salmo una bellísima hipotiposis del futuro reflorecimiento universal en el reino mesiano, los verbos, que estuvieran tal vez mejor en futuro, pueden dejarse en presente por una ficción poética. Sólo habría que poner a tono con los demás sendos optativos de los vv. 2 y 5, diciendo «editur» y «satiamur».

Toda la descripción viene a ser una explicación galana del v. 6: *Signis stupendis exaudis nos cum justitia, Deus salvator noster, Spes omnium finium terrae et marium procul,* que cabría pulir un tantico, diciendo: «Stupendis justitiae signis exaudis nos, Deus salvator noster, Spes omnium finium terrae mariumque procul.»

Atendido todo el contexto del salmo, el verbo «exaudis», recuerda invenciblemente el paso igualmente mesiano de Os. 2,21s. : *Et erit in die illa: Exaudiam, dicit Dominus exercituum, exaudiam caelos, et illi exaudient terram,* etc.»

Retocar ligeramente los vv. 10, 12 y 14, diciendo:

10. Visitasti... *locupletas* eam. Rivus Dei repletus est aquis (quo) *ipsa parat* frumentum eorum.
10/11. *Cum ita paraveris eam, / sulcos* ejus *irrigando, complanando* glebas ejus, Imbribus eam *emollis, benedicis* germini ejus.
12. *Annualem gyrum fecisti* benignitati tuae, et semitae tuae...
14. Acclamant et *recinunt.*

No quiero terminar este esbozo sin hacer una última observación, y es que el inciso «propter iniquitates» del v. 4 estaría más en su punto diciendo «propter *calamitates*», y mejor aún «calamitatum causa».

Ps. 65 (66) 5. En vez de «stupenda patravit» decir «stupenda (quae) patravit».—12. El inciso «incedere fecisti» es demasiado truculento y no expresa bien el hebreo *hirkabta,* que es «insidere fecisti» (hiciste montar), con un sentido más estático que dinámico, que trae a la memoria aquello de Is. 26. 13: *Domine Deus noster, possederunt nos domini absque te* —No veo la utilidad de traducir «relaxationem dedisti nobis», que implica una corrección innecesaria, frente a la traducción tan expresiva y literal de la Vulg. «eduxisti nos in *refrigerium*», avalada además por la alusión de Act. 3, 20.

Ps. 66 (67) 5. Es de desear que se completen los dos dísticos de este versículo, a tenor de una lección del sinaítico y las exigencias de la estrofa, diciendo así: «Laetentur et exsultent nationes quod regis [orbem terrae cum justitia, regis] populos cum aequitate, et *gentes* in terra gubernas». Con eso las dos primeras estrofas son perfectamente iguales: tres dísticos con el estribillo. La supresión de lo puesto entre corchetes se explica fácilmente, bien por tautología o bien por similicadencia; no así su inserción posterior en el texto.

Aunque la perspectiva de todo el salmo es de futuro, los verbos, puestos en presente, se pueden dejar así por una ficción mental. Sólo los verbos que siguen a la consignación culminante del v. 7: «Terra dedit fructum suum» hacen francamente mejor figura en futuro («benedicet..., benedicet..., timebunt»), como la natural secuela de esa misteriosa germinación, de ninguna manera en optativo (Vulg.), o el primero en pretérito y los otros dos en optativo (Nov. Psal.), *nam quod quis habet quid sperat?*

Centro de toda esa perspectiva profética es ese «fruto (*yĕbûl*) de la tierra» así llamado, lo mismo aquí que en el ps. 84 (85) 5s., donde se le hace una personal real, pues se dice de él «justitia ante eum incedet et salus in via gressus ejus». Sinónimo de ese «fruto (*yĕbûl*) de la tierra» es el «fruto (*pĕrî*) de la tierra», de Is. 4, 2, donde en fuerza del paralelismo hay que identificarlo con el *tsémaḥ* o retoño de la dinastía davídica. Dice así Is. 4, 2: «In die illa erit germen (*tsémaḥ*) Domini *honori* et gloriae, et fructus (*pĕrî*) terrae *magnifi-*

centiae et *decori* his, qui salvi fuerint de Israel». Et reliqua. Cf. lo dicho a propósito del último verso del ps. 10 *secundum hebraeos.*

Ps. 67 (68) 5. La construcción «Cui nomen est Dominus et exsultate coram eo», es muy dura y del todo improbable. Enmendar tal vez «In Domino laetamini (l. שמחו en vez de שמו) et exsultate coram eo».—7. En lugar de «in prosperitatem» traducir en ablativo «cum pecunia multa», como lee el original con alusión a los muchos donativos que obtuvieron de los egipcios (Ex 3, 21s; 12, 35s.).—11. El inciso «parasti eam» traducirlo con más conexión «quam paraveras».

Ib. 14s. Merece una especial atención este paso dificilísimo. Traduce así el Nov. Psal.: *Dum quiescebatis inter caulas gregum, alae columbae nitebant argento et pennae ejus flavore auri. Dum omnipotens illic dispergebat reges, nives ceciderunt in Selmon.*

Por lo mismo que es un texto de una oscuridad extrema, había que atenerse lo más posible a la letra Desviarse de la letra en tales casos, antes de adivinar su sentido, es ponerse a riesgo seguro de errar. Con los LXX y la Vulg., nosotros nos limitamos a leer en plural *tašligu* «albebitis» el singular del hebreo *tašlég* «albebis», y obtenemos este resultado: «Si quieveritis inter caulas gregum, alae columbae argentatae, et cujus pennae flavent auro; *Cum* disperserit illic omnipotens reges, *instar nivis in* Selmon albebitis» (o bien: «—instar nivis albebitis *ut Selmon*»).

Estas palabras que como ya vió bien el Nov. Psal. forman parte del divino mensaje, contienen una amenaza condicional contra los indolentes, que bien hallados con sus riquezas —alas cansinas de paloma plateada y plumaje de reflejos metálicos—, no quieren tomar parte en la guerra santa; y la amenaza consiste en que cuando el Señor desbarate sin ellos a las huestes enemigas, a ellos justamente se les va a multar en la hacienda —en los varios colores metálicos—, con que se adivina se les van a sustituir todos por un solo color blanco, o dicho con frase vulgar, se van a quedar en blanco o *in albis.*

Y de todo esto se sigue que el tal mensaje es de invitación a la guerra y no de albricias por el triunfo, siquiera éste se entrevea en perspectiva en aquella serie de verbos «fugiunt, fugiunt... dividunt», del verso anterior, que para mayor unidad del mensaje habría que poner en futuro, diciendo con el texto original. «fugient, effugient... divident» (v. 13).

Ib. 16. *Montes excelsi sunt montes Basan, clivosi sunt montes Basan.*

Ahí sobra las dos veces la cópula «sunt», pues no entra en interés del salmista el afirmar la excelsitud y declives de la montaña de Basán. Trátase de meros vocativos, en la misma línea de «montes clivosi» del siguiente.

Ib. 19. *Accepisti in donum homines, vel eos qui nolunt habitare apud Dominum Deum.*

Sentido muy problemático el de la primera proposición y, expresión revesada y muy latosa la de la segunda. Lo más prudente será atenerse posiblemente a la letra, que dice así: «Accepisti dona *inter* homines, vel *renuentes vicinari* Dominum Deum», perfectamente contextual. Con alusión a este texto San Pablo notó que el Cristo en su Ascensión hizo lo contrario: no exigió dones a los hombres, sino que se los concedió: *Dedit dona hominibus* (Eph. 4, 8). Pero en todo caso no son los hombres los donados, sino sus cosas las que se dan a Dios, o las divinas las que se dan al hombre.

Ib. 20 y 21. Se invierten. ¿Era necesario?.—En vez de «Deus» mejor «Numen», y en vez de «Deus noster est Deus qui salvat et Dominus Deus dat evasionem a morte», mejor y más comprensivo: «*Numen* nostrum est *Numen* quod salvat et Domino Deo sunt *exitus mortis*». Así, literalmente. El «dat evasionem» del Nov. Psal. coarta demasiado la amplitud del texto original expresando sólo una consecuencia de lo que el texto afirma, pues si da la evasión es porque, como dice el texto, tiene en su poder las entradas y salidas de la muerte (cf. Ap. 1,18), y así, en consecuencia, puede no sólo dar libertad a otros, sino también resucitarse a sí mismo.

Ib. 24. *Ut intingas pedem tuum in sanguine; ut linguis canum tuorum sit portio ex inimicis.*

Más sencillo y menos problemático, como ya entrevieron los LXX=Vulg., ponemos a «pes» (fem. en hebr.) y «lingua» como sujetos de sendas proposiciones, y tenemos: «Ut intingatur pes tuus in sanguine, lingua canum tuorum *ex abhorrentibus eum*». El inciso «ex *ab*horcentibus eum», que tiene en hebreo la forma de «ex horrentibus *ab eo*», es una especie de *constructio praegnans*, equivalente a «in sanguine defluente ex abhorrentibus eum». Es lo que pide el paralelismo.

Ib. 25. *Vident ingressum tuum, Deus, ingressum Dei mei, regis mei in sanctum.*

Como anticipo del v. 27 y ligeramente retocado, estaría mejor el imperativo: «Videte *incessus* Dei, *incessus tuos, Numen meum*, rex meus, in *sanctuarium*».

Ib. 26. En vez de «Tympana sonant» estaría mejor «*pulsantes* tympana», que no se trata de afirmar *in recto* la acción, sino la presencia...—27. «In coetibus festivis benedicite...», quitar las comillas y en vez de «benedicite» poner «benedicebant», pues no se trata de hacer nueva invitación, sino de proseguir el relato de la procesión sagrada.—29. En vez de «qui operaris» mejor «*qua* operaris».

Ib. 30. Me parece de todo improbable la acepción de «propter» (templum tuum) dada a la preposición *min* antepuesta a un nombre de lugar. Es preferible la versión literal a tenor de la Vulg.: «A templo tuo ad Jerusalem (sito), tibi offerent reges munera». Se los ofrecerán al Dios del cielo *desde* el templo de Jerusalén.

Ib. 31. *Prosternant se cum laminis argenti: dissipa gentes quae bellis laetantur.*

Aquí no hay correlación debida entre ambos esticos, ni el *mitrappés* hebreo es «prosternant se» (verbo), sino «prostratione *obsequende*» (participio en vocativo). Traducir, pues, literalmente: «*prostratione obsequende,* oblatis massis argenti, dissipa gentes quae *repugnando student*». Cf. ps. 71 (72) «Deus julicium tuum regi da...».

Ib. 34. En la expresión «qui vehitur per caelos, caelos antiquos», no nos convence el inciso «caelos, caelos», ni el calificativo de «antiquos». Si se quiere mantener éste, traducir más conforme a la letra «per antiquos caelorum caelos», aunque nos parece preferible «per *eurinos* (orientales) caelorum caelos», tratándose como se trata de una serie de cantares alusivos a la marcha del Señor por el desierto, desde el monte Sinaí al monte Sión, bien sea la marcha histórica hacia la tierra prometida, o bien una marcha escatológica, planeada sobre aquella a que alude Hab. 3,3 (*Deus de Theman*), Zac. 9, 14 (*Dominus Deus in tuba canet, et vadet in turbine Austri*).

Ib. 35. En vez de «Agnoscite potentiam Dei» es más exacto: «*Tribuite* potentiam *Deo*» (cf. Jn. 9, 24 «Da gloriam Deo»; Ap. 14, 7 «Date illi honorem», etc.).—36. Donde dice «Deus Israel», mejor «*Numen Israel*».

Ps. 68 (69) 7. En vez de «sperant in te», decir: «*exspectant* te». 13. Decir «conviciantur mihi» es demasiado. Sería más exacto «*cavillantur me*».—26. Decir «arx» en vez de «habitatio», y «habitaculis» en vez de «tabernaculis».—28. En vez de «Adde culpam ad culpam eorum», sería más elegante, sin dejar de ser exacto: «*Cumula in eos scelus scelere*».

Ps. 70 (71) 9. Dice: «cum defecerint vires meae». No, sino «cum *deficiunt* vires meae», pues se trata de un hecho actual, y no eventual.—19. Dice: «Qua fecisti tam magna», con una expresión demasiado seca. Estaría mejor «Qua fecisti *res adeo magnas*».

Ib. 19ss. El inciso «Deus, quis par est tibi», como conclusión del v. 19, resulta violento. Habría que unirlo al v. siguiente, como lo persuade el conjuntivo *ăšer* (qui, nam) porque comienza este verso, y que no había por qué omitir. Con una traducción más sintáctica, tendríamos: «Deus, quis par est tibi? / *nam cum feceris me videre* tribulationes multas et malas, rursus me *ad vitam reducis* et de profundis terrae rursus me *extollis*. / *Auges* dignitatem meam, et denuo me *consolaris*». A todo nuestro entender, este es el genuino sentido de este pasaje, alusivo al parecer, a la revuelta de Absalón y su derrota. Extraño que el Nov. Psal., tan proclive a ver el presente en el futuro hebreo, no lo haya visto en este caso, y en lugar de él nos da el futuro en el v. 20 y el imperativo en el 21.

Ib. 22. En lugar de «Ego quoque», aquí estaría mejor «*Qua propter ego...*».—24 En vez «Etiam lingua mea... eloquetur», mejor «Et lingua mea... eloquetur *quoque*», y en vez de «qui quaerunt malum mihi», mejor «qui *quaerabant* malum mihi», y aún mejor «quaerentes malum mihi».

Ps. 71 (72) 2. En este salmo es a veces preferible al TM la lección de los LXX, v. gr. «gubernare» (*ladîn*) a «gubernet» (*yadîn*). De otra manera no se ve por qué no se habrían de traducir por optativo la serie de futuros de los verbos que allí se siguen.—12. En vez de «invocantem» estaría mejor «clamitantem», como más conforme a la forma *Pi.*—13 Donde dice «viam» (así el texto que yo uso) querrá decir «vitam», y estaría mejor «personas» (*nafšôt*), como persuade el verso siguiente.—15 La traducción «et orabunt pro eo semper» no es correcta. Quiere decir «et *bene precabuntur ipsi* semper»: cf. el miembro paralelo «perpetuo benedicent ei».

Ib. 16. Sobre la construcción «ut Libanus fructus ejus, et florebunt incolae urbium ut gramina terrae», lo primero que se ofrece es que tiene todas las trazas de formar un dístico a parte, y esto supuesto, no es difícil adivinar, a través de las pequeñas incorrecciones del texto, los dos esticos de que se compone, y que serían como sigue: «Sicut Libanus fructus ejus *virebit* (1. יציץ) *et revirebit* (ויעיר en vez de ו- מעיר) ut gramen terrae». Para el intercambio del *men* y el *yod* ver ps. 56 (57) 7; 109 (110) 3.6.

Ps. 72 (73) 1. *Quam bonus rectis est Deus, Dominus eis...* Con la distinción de los nombres divinos, que ya hemos dado otras veces, decir: «Quam bonum est *Numen* rectis, *Deus* eis...—3. En lugar de «impiis invidebam» sería más propio «*lascivis* invidebam».—9. En vez de «Aggrediuntur» sería más exacto «Insultant».

Ib. 10. *Ideo populus meus se convertit ad eos, et aquas abundantes sorbent sibi.* No creemos que esta traducción haya captado el sentido, no obstante los varios retoques. Sin apenas tocar el texto, nosotros obtenemos ésta: «Ideo populus meus *venit haurire* (l. ישאב) illuc, sed *aquas non* (l. מים לא) exsorbent sibi». La figura es corriente en la Escritura.—28. Dice «Enarrabo», y ¿por qué no «Ut enarrem», como en ps. 9,15, al que ahí se imita?

Ps. 73 (74) 3. Mejor que «vastavit» estaría «infestavit».

Ib. 5. *Similes erant illis qui in condenso vibrant securim, et jam ascia et malleo..* Pero ¿dónde se deja el *yiwwadá'* inicial, y mejor *lo yiwwadá'* (inopinato), que supone la lección Vulg. «non cognoverunt»? Traducir con más exactitud «Inopinato, quasi qui in *arborum* condenso vibrant secures *mox* ascia *simul* et malleo januas ejus contundunt».—8. Dice «Comburite omnia sanctuaria Dei in terra». Tal expresión, así formulada, no es probable en boca de los enemigos. Más conforme y literal: «Comburite omnes *aedes Numinis* in terra».—9. En vez de «signa nostra non jam videmus, non est propheta» (así el texto que yo uso), decir «signa nostra non videmus, jam non est propheta».—15. En vez de «copiosos», mejor «perennes».

Ib. 19. En vez de «vulturi», poner «milvis». El buitre no se alimenta de tórtolas.—20. Dice: «Violentiae plena sunt latibula terrae et campi». Más exacto: «plena sunt latibula terrae *habitaculis* violentiae», que nada deja que desear.—21 En vez de «laudent» estaría mejor «laudabunt»; a modo de consecuencia, pues diciendo «laudent» en el mismo modo optativo del «Ne revertatur» del primer estico, fácilmente la negación del primero afectaría al segundo (cf. ps. 74 [75] 6.—23. Dice: «tumultus insurgentium contra te ascendit semper». Pero hay que advertir que no se trata de una oración finita aparte, sino a modo de aposición a la anterior, de quien depende: en una palabra es relativa. Traducir, pues: «tumult*um* contra te insurgentium, *qui* ascendit semper».

Ps. 74 (75) 2s. *Celebramus te Domine, celebramus et praedicamus nomen tuum, enarramus mirabilia tua: quando statuero...*

Con más concinidad y precisión parece que hay que traducir: «Gratias agimus *tibi Deus*, gratias agimus, et *qui clamant in* nomine tuo enarrant mirabilia tua dicta: «Quando statuero...». Y es que el vocablo *niflaot* significa tanto «mirabiliter facta» como «mirabiliter dicta», y dándole aquí este segundo significado tenemos la introducción natural al discurso que se sigue, puesto entre comillas, y que sin esa introducción resulta incoherente. Esos «que claman en el nombre de Dios», son los profetas, primero de los cuales fué Enós, «que comenzó a clamar en el nombre de Yavé (Gen. 4,26) contra la corrupción prediluviana. Le siguieron los restantes Patriarcas hasta Noé, que hace así el número *octavo* en esa serie de «pregoneros de la justicia» (II Pet. 2,5).

Ib. 4. En la subordinación, «Etsi moveatur... ego firmavi» no se guarda la *consecutio temporum*. Para obtenerla, habría que traducir «Ubi *mota est*... ego firmavi».—5. En vez de «Dico insolentibus», poner «*Dixi* insolentibus», como pide el texto y el contexto.

Ib. 7. Sobre la traducción «Neque enim ab oriente» etc., hay que notar que la preposición hebrea *min* (ab), ni más ni menos que la italiana *da* y la española *de*, en vez del término *a quo* señala algunas veces el término *ad quem*. Así Lot, cuando se apartó de Abraham, dice de él la Vulg. que «recessit ab (*min*) oriente», y el texto quiere decir que «recessit *versus* orientem» (Gen. 13, 11), y ese mismo sentido tendría en este versículo, el cual, dejado a un lado el «enim», sonaría así: «Nec *versus* orientem, nec *versus* occidentem, nec *versus* desertum neque *versus montes*». Se prohibe acornear hacia ninguno de los puntos cardinales: oriente, occidente, el desierto (sur) y los montes (norte), lo cual trae invenciblemente a la memoria este paso de Dan. 8,4: *Vidi arietem cornibus ventilantem contra occidentem, et contra aquilonem, et contra meridiem.*—8. Dice «Sed Deus est judex», pero mejor que la adversativa estaría ahí la causal «Deus *enim* est qui judicat».—9. Puesta la causal en el versículo anterior, no dice bien en éste otra causal. Poner, pues, «Ac» en lugar de «Nam».

Ib. 10. «Ego autem»: mejor «Ego *vero*»: Es una minucia, pero el «vero» viene indicado para el cambio de interlocutor, que es nuestro caso.

Ps. 75 (76) 11. *Nam furor Edom glorificabit te* (todeka), *et* (!) *superstites Emath festum agent tibi Facite vota et solvite ea Domino*

Deo nostro, omnes in circuitu ejus munus ferant Terribili. Ei qui cohibet spiritum principum, qui terribilis est regibus terrae.

A todo nuestro entender el salmista alude al mismo hecho glorioso que Zac. 9, 14 ss.: *Onus verbi Domini in terra Hadrach et Damascus est locus requiei ejus, quia Domini est* populus Aram (*'en Adam* 1. *'am 'Aram*=Am. 1,5) *et omnes tribus* Samal (*sic* 1. en vez de «Israel»). *Hamath quoque* etc. Tenemos aquí los dos mismos nombres que en el salmo, Aram y Hamath, con el mismo error de escritura en Aram, leído en ambos textos *Adam* y en el Nov. Psal. *Edom*. Por su vencidad geográfica y literaria con Hamat, nosotros a la lección Aram nos atenemos, y sin más que mudar alguna que otra vocal, obtenemos esta traducción sencillísima y contextual: «Quando Emath de Aram *conteres* (tadúk), superstites Emath *accingent se* (sic. TM). Vota facient et solvent ea Domino; Deo nostro omnes in circuitu ferent munus, Terribili / qui cohibet spiritum principum, Terribili regibus terrae».

Son estos tres últmos versos, en esta adición cuasi prosáica, la aplicación de la profecía del salmo, por el estilo de la que se hace al final del salmo 13 (14) «Dixit insipiens», y de varios vaticinios de Isaías: cf. Is. 16, 13s.; 18,7 etc.

Ps. 76 (77) 2. Dice «ut audiat». Mejor tal vez «ut attendat mihi», y terminando ahí el verso, proseguir: 3 *Die angustiae meae Dominum quaero; manus mea per noctem extenditur indefessa. / Consolationem* etc.—10. Más propio: «oblitum... *Numen*... iratum».—14. Más propio: «quod *Numen* est magnum...».—15. Más propio: «Tu est *illud* Numen, quod...».

Ps. 77 (78) 18 y 19. «Numen» en lugar de «Deum» y «Deus».—22. «confisi sunt» en lugar de «speraverunt».—23. En lugar de «Sed» poner «Attamen», que no es del todo igual.—31. Dice demasiado, cuando dice: *et caeden fecit procerum eorum, et juvenes Israel prostravit*. Sería más exacto: «et caedem fecit *inter optimos* eorum, et *selectos* Israel prostravit».—32 En vez de «Sed tamen» sería más sencillo «Nihilominus».—34s En vez de «Deum», otra vez «Numen», y en vez de «Deum Altissimum» poner «*Numen* excelsum».—36 En vez de «decipiebant» decir «blandiebantur» o cosa semejante.

Ib. 54. Tal vez mejor que «in terram sanctam suam» estaría «in sanctam *regionem* suam», ya que para tierra hay otros vocablos.—55. En vez de «Et sorte attribuit eas in hereditatem et habi-

tare fecit...», sería más breve y no menos exacto: «Easque sortiri fecit in hereditatem, et habitare in tabernaculis earum tribus Israel». Así sobra el «fecit» después de «habitare».—57. Dice: *Aberraverunt ut arcus fallax*. No creemos que sea ese el sentido, sino «*Relaxati sunt* ut arcus fallax» o cosa semejante.

Ps. 79 (80) 11. Dice «cedri Dei». Decir «cedri *Numinis*».—17. En «conciderunt eam» sobra el «eam», y aún resulta cacofónico, por llevar ese mismo término el v. anterior.

Ps. 80 (81) 5. En el inciso mal pergeñado «praeceptum Dei Jacob», el paralelismo pide que en lugar de לאלהי «Deo» se lea לאהלי «tabernaculis». Se ofrece el mismo *quid pro quo* en Eccli. 46, 17 «et vidit Deus Jacob», sin sentido aceptable, en lugar de «*et visit tabernacula* Jacob», con alusión a I Sam. 7,16 (*et ibat per singulos annos circuines...*). Caso parecido se ofrece en Gen. 9,26: Benedictus Dominus *Deus* אלהי Sem, en lugar de «Benedicat (?) Dominus *tabernacula* אהלי Sem», de cuyos tabernáculos se hace allí mención a seguida en el v. siguiente. Ni creemos que sean estos tres casos los únicos.

Ib. 6. *Legem statuit hanc in Joseph, cum prodiret contra terram Aegypti*

En lugar de *samô* «statuit hanc» habría que leer *samû* «*statuerunt* (=impersonal), pues el sufijo —*ô* «hanc» no tiene ahí ningún término de referencia cierto, y en lugar de «prodiret contra», que tampoco tiene sentido aceptable, habría que traducir «cum *ascenderet de*». Trataríase de una manera de *oratio praegnans*. El pueblo, no sólo salió de Egipto, sino que saliendo subió a una región más alta, y eso se querría subindicar con aquel *'al* «sobre» (m. q. «contra»). Corrigiendo, pues, ligeramente la primera frase, y combinando en la segunda ambos conceptos, el de salir y el de subir, habría que traducir así: «Legem *statuerunt* in Joseph, cum *ascenderet de* terra Aegypti».

Ib. 6/7 *Linguam quam non noveram audivi*: / «*Liberavi ab onere humerum ejus; manus ejus a cophino cessarunt...*», así traducido no parece tener sentido aceptable.

Manteniendo en buena parte la lección de los LXX (=Vulg.), y convirtiéndola de paratáctica en sintáctica, tendríamos: «*Qui* linguam *ignotam audierat*, liberavi (liberavit?) ab onere humerum ejus, manus ejus a cophino, (quo) *servierant*». Y ordenando: «Liberavi ab onere humerum ejus (manus ejus...), qui linguam ignotam...».

La entera frase primera era a modo de *nom. pendens*. Sobra la expresión gráfica del entrecomillado para los versos 7-17.

Ib. 9. A «populo» añadir «meus».—10. El «deum peregrinum» es más exacto «numen extraneum».—16. El «sors eorum» tal vez mejor «fortuna eorum».

Ps. 81 (82) 8. Dice: «quoniam tu jure possides omnes gentes». La afirmación es verdadera, *sed non erat hic locus*. No se trata de afirmar el «derecho» presente a cualquier manera de juicio, cosa perfectamente anodina, sino de pedir la pronta realización del trascendental «hecho» futuro, tantas veces anunciado, es decir, la actual posesión de la herencia prometida al Hijo (Hebr. 1,2; ps. 2,8s.), en la efectiva sujección del «orbis terrae futurus» (Hebr. 2,5). *Nunc autem necdum videmus omnia subjecta ei* (Hebr. 2,8); y por eso también nosotros, lo mismo que los antiguos israelitas, pedimos incesantemente la realización de esa promesa, que tendrá su pleno cumplimiento al sonar de la séptima y última trompeta (Ap. 10, 7; 11, 15 y ss.).

Ps. 82 (83) 6. En vez de «uno corde» sería más sencillo y no menos exacto «unanimiter».—9. El inciso «Etiam Assyrii» habría que traducir «Assuritae quoque», pues es de todo punto inverosímil tratarse ahí de los *Assyrii* históricos. El *Aššûr* que aquí se menciona sería el mismo que se nombra en Gen. 25 18, de donde proceden, sin duda, los *Aššurîm* catalogados poco antes (Gen. 25, 3) entre los hijos de Quetura por Dedán. Ahora bien, el *Aššûr* de Gen. 25,18, como quiere la crítica, sería lo mismo que *Sur* (ib.; cf. 16,7), es decir, la «Muralla», que defendía al Egipto de los nómadas asiáticos. Y a ese tenor los *Aššûr* de nuestro salmo, atendidas todas las circunstancias, no pueden ser otros que los pueblos que moraban junto a la dicha «Muralla», y que proponemos se llamen *Assuritae*, para no confundirlos con los *Assyrii* propiamente dichos. Con eso se evita una cuestión exegética harto molesta (1).

Ps. 83 (84) 3. Dice: «desiderat languens, concupiscit anima mea atria Domini». Más sencillo, delicado y literal: «desiderat, *quinimo anhelat* anima mea ad atria Domini».— *Deum vivum*. Mejor «*Numen* vivum».

(1) Ve en «XIV Semana Bíblica Española», 1954, nuestro trabajo intitulado *Una Nueva Teoría sobre las Fuentes Genesíacas*, págs. 279-281 [55-57].

Ib. 7. *Transeuntes per vallem aridam, fontem facient eam, ac benedictionibus vestiet eam pluvia prima.*

¿Qué ventaja tiene «aridam» sobre «fletus», que traen todos los textos? Se pensó tal vez en el paralelismo *antitético* con «fontem»; mas ¿por qué no mantener el paralelismo *sintético*, que es el del texto? Las lágrimas de alegría de los peregrinos, cual las primeras lluvias (*moré*), convierten el valle en un hontanar, o lugar de fuentes, *locum irriguum*, que eso significa propiamente la palabra hebrea, lugar de fuentes, y no fuente simplemente. Atendiendo a todos estos extremos, nosotros traduciríamos así: «Transeuntes per vallem *fletus, locum irriguum* faciunt eam, ac benecditionibus *vestiunt* (ceu) pluvia prima». Se alude, sin duda, a las peregrinaciones para las Fiestas de los Tabernáculos, en la proximidad de las primeras lluvias.

Ib. 8. *Procedent de robore in robur; videbunt Deum deorum in Sion.*

Diría mejor «Proce*dunt de nixu in nixum*, apparent tandem *Deo* in Sion». El «apparent» no implica mudanza del texto original *yera'é* «se aparece», tomado en sentido impersonal. Alúdese al precepto impuesto a los varones de comparecer tres veces al año ante el Señor (ve Dt. 16,16).

Ps. 84 (85) 9. La afirmación: «profecto loquitur pacem» implica una manera de inconsecuencia con la duda expresada en el «quid loquatur» anterior. Para evitar esa inconsecuencia, traducir «profecto *loquetur*».—14. Dice «et salus in via gressuum ejus». Pero no hay razón para mudar el texto original, atestiguado además por las versiones antiguas, y que dice así: «et *immittet in viam gressus ejus*», con sentido perfectamente contextual.

Ps. 85 (86) 9. A la traducción «et praedicabunt nomen tuum» es preferible la lección corriente «et glorificabunt nomen tuum», que conserva más tenazmente la forma original.—11. Donde el Nov. Psal. dice «dirige cor meum», el original pone literalmente «*simplum* redde cor meum», lo cual no carece de interés, como indicación contraria a la doblez de corazón, tan execrada en la Escritura. Véase, además, la secuencia del salmo.—12 En vez de «praedicabo nomen tuum in aeternum», es preferible otra vez la expresión corriente «glorificabo etc.», y más en frase como esa, con esa proyección a la eternidad, donde aun cesando la «praedicatio», continuará la «glorificatio».—15. Otra vez «Numen» en lugar de «Deus».

Ps. 86 (87). La atención al ritmo del texto y a ese contraste perpetuo entre Sión y los demás pueblos, sugieren alguna que otra lección nueva, que ayudan no poco a captar el sentido de este dificilísimo salmo sobre la ciudad de los grandes destinos.

Dice así el Nov. Psal. en ps. 86 (87) 4-7: *Acensebo Rahab et colentibus me: ecce Philistaea et Tyrus populusque Aethiopum: hi nati sunt illic. Et de Sion dicetur: Viritim omnes sunt nati in ea, et ipse firmavit eam excelsus». Dominus scribet in libro populorum: «Hi nati sunt illic». Et cantabunt, dum chorum ducunt: «Omnes fontes mei sunt in te».*

Con una traducción más sintáctica, sin dejar de ser literal, véase lo que, a todo nuestro entender, arroja el texto de estos versos:

4 *Referam de* Rahab et Babel *noscitantibus eas* (l. לידעיהנה), *de* Philistaea et *de* Tyro, *deque* populo Aethiopum, *quinam* nati sunt ibi.

5s. *At* de Sión *dicuntur alii atque alii* in ea *gignendi*; *etenim* ipse *stabilivit* eam *Altisimus* / Dominus.

6s. *Narrantur* in scripturis populorum *qui* nati sunt ibi· / *At erunt innumeri* (sarîm=sarôt), *quasi arena maris* (l. כחל לים), omnes in te *habitaturi* (cf. LXX).

Nótese que las dos lecciones hebreas (1.ª y 3.ª), puestas en paréntesis, no afectan más que a las vocales, quedando intacto el texto de las consonantes.

Ps. 87 (88) 11. Dice «defuncti». ¿No estaría mejor «manes» =hebr. *rĕfaim*, como expresión de la mentalidad de aquel tiempo?

Ps. 88 (89) 2. No sé si estará bien escogido el nombre de «Gratias», cuando parecía ya técnico el de «Misericordias» (Domini).—6. Mejor «celebrent» (por tan gran favor) que no «celebrant».—7. Es mucho «aequabitur». Bastaría «comparabitur».—8. Dice «Deus *est* terribilis...», donde no se trata de afirmar la terrible grandeza del ser divino, sino de darla por supuesta en una mera aposición al verso anterior, con una serie de vocativos introductorios del siguiente. Estaría mejor sin la cópula, diciendo: «*Numen* terribile in concilio Sanctorum, magnum et tremendum...».

Ib. 14. Más exacto «fortis» en vez de «firma».—6 y ss. Dice «ambulant etc.» en presente. Mejor «ambulabunt», «laetabuntur», «extollentur», «extolletur», como feliz presagio de lo futuro y no mera consignación de lo presente.—Dice «Nam Dominus est clipeus noster...», pero se trataría de una manera de *oratio praegnans*, que

habría que completar así: «Nam Domini est *esse* clipeus noster et santi Israel *quod sit* rex noster» ¿No?.—27. Mejor «Numen meum» que «Deus meus».

Ps. 89 (90) 3 y 4. Tal vez mejor invertidos.—4. Dice «tamquam dies hesternus sunt» y estaría mejor «sunt tamquam dies hesternus».—8. Dice «peccata nostra occulta», estaría mejor «occulta peccata nostra».

Ps. 92 (93) 4. *Potentior voce aquarum multarum, potentior aestus maris: potens in excelsis est Dominus.* Parece que sería más ajustado decir: «*Plusquam voces* aquarum multarum, potentior aestus maris, *réboans* in excelsis Dominus». Desde luego, aquel «potens» del último inciso resultaba flojo.

Ps. 93 (94) 1. *Deus ultor Domine, Deus ultor affulge.* Diría mejor: «*Numen ultorium,* Domine, *Numen ultorium,* affulge».—5. En vez de «conculcant», sería más propio «conterunt».

Ps. 94 (95) 1. Dice «exsultemus», pero el verbo *ranán* significa más bien «exaltare» que no «exsultare».—3. En vez de «Nam Deus magnus», mejor «*Quia Numen* magnum». Se repite excesivamente el «nam» en todo el Nuevo Salterio.

Ps. 95 (96) 10. En vez de «regit» es más textual y contextual «reget», y mejor «judicabit», lo mismo aquí que más abajo, para no repetir tantas veces el mismo verbo, donde el original distingue.

Ps. 96 (97) 10. En vez de «eripit» estaría mejor «eripiet», caso parecido al anterior.—11. En vez de «Lux oritur justo» es más literal y de mucho más efecto «Lux orta est justo», como expresión del cumplimiento de un vaticinio bien concreto, el de Mal. 4,2: *Et orietur vobis timentibus nomen meum sol justitiae* etc.

Ps. 98 (99) 1. En vez de «movetur terra» sería más propio «*mutat* terra».—4 Ateniéndonos más a la letra y guardando el paralelismo de los dos últimos esticos, tenemos: «*Etenim majestas regia* justitiam diligit, tu stabilisti ea quae recta sunt, justitiam et jus in Jacob tu *parasti*» en vez de «Et regnat potens qui justitiam diligit: tu stabilisti quae recta sunt, justitiam et jus tu exerces in Jacob».

Ib. 7 *In columna nubis loquebatur ad eos, audiebant mandata ejus et praeceptum quod dedit eis.*

El verso no se refiere ya a Moisés, Aarón y Samuel, y para hacer notar ese cambio de auditorio, convendría traducir: «*Cum* in

columna nubis *loqueretur ad eos, audierunt* mandata ejus *ac statutum* quod dedit eis».—8. En vez de «Deus propitius» traducir «*Numen* propitium».

Ps. 100 (101) 3. Sería más propio «rem *inhonestam*» que «rem injustam», pues el calificativo original *latius patet*.—8. Dice: «Cotidie perdam... Exterminans». Pero en el original en vez de «Cotidie» se lee «Quovis mane», y en vez de «perdam» sería «adversabo» (cf. ps. 68, 5 Nov. Psal.), o bien «persequar» (ib. Vulg.), es decir «exagitabo». Traducir, pues, sin el menor rastro de tautología «*Quovis mane exagitabo... Ut disperdam*», donde el «mane», como se deja fácilmente comprender, está en su punto.

Ps. 101 (102) 27. A tenor del dístico anterior, y como alusión a un fenómeno escatológico (Is. 34,4; 65,17 etc. = Ap. 6,14; 21,1; II Pet. 3,10 etc.), es más prudente mantener el futuro «mutabis... mutabuntur».—29. En vez de «habitabunt» decir con expresión más concreta «*in*habitabunt».

Ps. 104 (105) 22. La traducción «pro beneplacito suo» es más que problemática. Literalmente es «in anima sua» = «in persona sua» = «in semetipso», que no hace mala figura, si ya no se prefiere traducir con las versiones antiguas «sicut semetipsum».

Ps. 105 (106) 10. Dice: «Sed salvavit», pero antecede de muy cerca otro «Sed». Para evitar la cacofonía traducir «*Tamen* salvavit».—14. En vez de «Deum» poner «Numen».—21. Y en vez de «Dei qui... qui» poner «*Numinis* quod... quod».

Ps. 106 (107) 11. Decir «eloquia *Numinis*» en vez de «eloquia Dei».

Ps. 107 (108) 13. En vez de «Da», mejor tal vez «Praebe».

Ps. 108 (109) 4. En vez de «ego vero orabam», que es un tanto cacofónico, decir «ego *autem* orabam».—5s. Después de «pro dilectione mea» poner dos puntos (:), y luego comenzar el v. 6 «Suscita (aiebant) impium contra eum», pues las maldiciones que se siguen no son de él contra sus enemigos (cf. el singular), sino de sus enemigos contra él. Con esto, que es lo que pide la letra (cf. otra vez el sing. «contra eum»), desaparece toda dificultad de este salmo imprecatorio. No es el justo el que así increpa, sino sus enemigos. No estaría mal ponerlo todo entre comillas hasta v. 19 inclusive, pues en el v. 20 vuelve el justo a hablar de sus enemigos, deseándoles

de parte del Señor el castigo que ellos pedían para él: «Haec mreces sit eis...». Nótese el plural «eis», que implica el cambio de interlocutor.

Ib. 21. En vez de «Sed tu», mejor «*Et* tu».—28. En el inciso «Maledicant tibi» se descubre más claramente quiénes son los autores de aquellas terribles maldiciones de los vv. 6-19.—31. En vez de «a judicibus» estaría mejor «a censoribus», que son aquellos que tan acerbamente le *criticaban* (cf. v. 16).

Ps. 109 (110). En las versiones de este salmo hechas hasta aquí, no se ha atendido lo bastante al ritmo de los versos, que son todos enneámetros, lo cual nos da ya una primera aproximación a la verdad de su contenido. Según esta medida, el *'imměká* «tecum», que sobra en el v. 3, se habría de retrotraer al v. 2, leyéndolo *'immák* (por la pausa), y el *'al-yěmineká* «a dextris tuis» del v.5, que ya excluía el sentido, eliminarlo, pues que supera la medida.

Desde luego, este último inciso embaraza el sentido. Efectivamente, se está hablando con el Mesías en el verso anterior (*Tu es Sacerdos...*), con el Mesías, pues, se seguirá hablando en el v. 5, de admitir el inciso «a dextris *tuis*», lo cual implica varias consecuencias muy incómodas, y es la primera que el «Dominus» (*Adonay*), que está a la derecha del Mesías, sería el Padre, cuando en el primer verso esa situación se atribuye al Hijo; y de esta consecuencia nace otra, y es que se habría de atribuir al Padre la acción guerrera, que a seguida se describe, contra el modo constante de hablar de la Escritura, que atribuye al Mesías acciones semejantes. Si para evitar estos extremos se insiste en que, a pesar del contexto actual, «Dominus» (*Adonay*) es ahí, como arriba, el Mesías, entonces se seguiría el absurdo de que el Mesías estaría a la diestra del Mesías. No queda otra solución que la de eliminar el inciso «a dextris tuis», que excluyen de consuno la medida y el sentido.

Hecho este primer arreglo, e insistiendo en la medida de los versos rítmicos, se advierte sin dificultad que los nueve pies de cada uno son la suma de una quina+una cuaterna (así los tres primeros y el quinto), o viceversa, de una cuaterna+una quina (así los dos restantes), como veremos al dar el salmo entero. Con esto resultan para todo el salmo dos estrofas regulares con tres versos regulares enneámetros cada una.

Resta resolver en lo posible la dificultad suprema, que encierra el verso rítmico tercero. Traduce así el Nov Psal.: *Tecum prin-*

cipatus die ortus tui, in splendore sanctitatis ; («ex utero» om.) *ante luciferum, tanquam rorem, genui te.*

Vaya una sencilla crítica de esta versión, y a vueltas de ella el establecimiento de la nuestra, examinando uno por uno todos sus elementos.

a) «Tecum» lo descartamos de este verso para unirlo al verso anterior, con lo que se satisface a la medida de ambos.

b) «Principatus», TM *nědabót* «voluntates spontaneae» = ? «coetus principum» = ? «principatus». A pesar de su problemático significado, no hacía tan mala figura con el «Tecum», pero retrotraído este inciso al verso anterior, se impone el leer en lugar del sustantivo *nědabót* un verbo tal como *nadabta*, y mejor *niddabta* «princeps constitutus es», algo así como un denominativo de *nadîb* «princeps» (cf. *nibbá'* < *nabî'*, *nizzar* < *nazîr*, *nissak* < *nasîk*, *nittssab* < *nětsîb*, *nissá'* < *nasî'*, etc.).

c) «die *ortus tui*» (l. hîléka) es más que problemático, y aun nos parece de todo punto inadmisible, pues el vocablo *hîl* no es «partus» (=*ortus*), sino «dolor partus», y cualquiera otra lección, que no sea la tradicional, nos parece aquí más problemática todavía. El TM y las Vers. están firmes en leer «die *virtutis tuae*» (hêléka), lección clara y perfectamente contextual, paralela de «die irae tuae» (v. 5), y de tantísimos otros lugares. La que presenta el Nov. Psal. no tiene base textual, ni obedece a exigencia ninguna de ritmo o de sentido. No se trata ahí del principado de *derecho* sino del principado de *hecho* (=Ap. 11,15 : *Factum est regnum hujus mundi Domini nostri et Christi ejus*...). El de derecho se afirma en el otro estico, que es el punto crucial del salmo.

d) «in splendore (*běhaděrê*) sanctitatis», lo mismo se puede traducir «in montibus (*běharěre*) sanctis», según otra lección más congruente (v. antes ps. 2).

e) «(*ex utero*) ante luciferum, tanquam rorem, genui et». Es una lección ecléctica del TM. y los LXX con todos los inconvenientes que acompañan regularmente al eclecticismo, como se verá fácilmente por este breve alarde. Pasa por alto el «ex utero», que traen todos los textos, y entrevera el «tamquam rorem» (*kětal*) mutilando el *lěká ṭal* «tibi ros» del TM, el que *certo certius* los LXX no ignoraron, sino que leyeron *lěká térem* «tibi nondum», de donde su versión : «ex utero *ante luciferum* (=lucifero tibi nondum) genui te». Pero de aquí resulta que el inciso «tanquam rorem» (*kětal*) es un duplicado maltrecho de «ante» = «tibi nondum» (*lěká ṭérem*). Hu-

biera sido preferible reproducir la lección de los LXX sin mutilaciones ni duplicados. En lugar del enigmático *ṭal* «ros» del TM es interesante ese *ṭérem* «nondum» o prius quam», que leyeron ahí los LXX, pues unido a lo siguiente en vez de a lo anterior nos da un precioso fin de estico «prius quam te genuissem», que nos pone en la pista de todo el contenido del estico, el cual, hasta ahora, suena así: «ex utero... prius quam te genuissem». Falta sólo despejar la incógnita de los puntos suspensivos que leen así los varios textos:

TM: *mišḥar lĕká* = «aurora (lucifer) tibi.
Hier.: *mĕšaḥar lĕká* = «orietur (*lit.* oriens) tibi».
Sexta: *mĕšaḥăré(y)ka* = ζητουντες σε.

El texto que vió San Jerónimo supone el actual Texto Masorético, leído con otras vocales, mientras la lección de la Sexta supone un ligero cambio, que es el de un *yod* en lugar del *lamed* de *leká*. Cambiad el *res* en *tau* y tenéis despejada la incógnita. No hay más que comparar:

משחריך (ζητουντες σε)
משחתיך (*unxi te*)

Tenemos, pues, el estico completo: «ex utero unxi te prius quam te genuissem».

El Hijo es ungido (Mesías) desde el seno de su Madre. Será, pues, rey de *derecho* desde su encarnación, aunque no hará valer plenamente sus derechos reales *hasta el día de su poder*, con gozo de los celícolas, que le cantan: «Gratias agimus tibi..., quia accepisti *virtutem tuam magnam* et regnasti etc.» (Ap. 11,17), con esa ecuación de juicio-reinado, tan familiar a la mentalidad hebrea.

A tenor de todo lo dicho, he aquí en su integridad el salmo 109 (110):

1. Dixit Dominus Domino meo...
2s. Sceptrum potentiae tuae protendet Dominus ex Sion; *dominabitur* (1. radá) in medio inimicorum tuorum / tecum (=*con tu ayuda*).
3. *Princeps constitutus es* die *virtutis tuae* in *montibus* sanctis; ex utero *unxi te antequam natus esses.*
4. Juravit Dominus et non poenitebit eum...
5s. Dominus () conteret die irae suae reges; / judicabit nationes, acervabit cadavera.
6s. *Conterens capita* late per terram; / *de effluxione inter calcandum* bibet, *itaque* extollet caput.

Obs. Al v. 2s. La misma distinción en el ps. 2 entre el Mesías y su lugarteniente davídico.

Al v. 3. Conocida ya la razón del «unxi te», resta pulir un poco más la del «antequam natus esses», volviendo sobre el texto original.

TH: טל ילדתך > טלם לדתך > טרם לדתך

La forma primera, que literalmente quiere decir «antes que se te pariese», sería la forma auténtica más correcta. De allí saldría probablemente la segunda, que sería una degeneración fenicizante (v. *Gesenius*) de la primera. Y de esta segunda procedería la forma actual del TM, que es la tercera, por el fácil intercambio del *mem* y del *yod*, fenómeno gráfico, que se repite más abajo (v.6) en ראשם-ראש. Cf. ps. 56 (57) 7 ; 71 (72) 16

Al v. 4. El «Dominus» del v.4 es Yahvé, y el «Dominus» del v.5 es Adonay. Persiste la distinción del v.1.

Al v. 7. A l traducir «inter calcandum» no mudamos el texto ; sólo devolvemos a *dérek*, «camino, su significado primitivo, como derivado abstracto de *darak*, «pisó». Sobre esta pisa véase Is. 63, 1-6 ; Joel 3,13 Ap. 14,20 ; 19,15. A nuestro gusto podrá parecer macabra la imagen «de effluxione... bibet», pero es perfectamente bíblica, como es de ver en Zac. 9,15 «et bibentes inebriabuntur quasi a vino...», sobre el mismo tema.

Ps. 115 (116) 1s. *Confisus sum etiam cum dixi* : «*Ego afflictus sum valde / Ego dixi in pavore meo ..*».

No creemos que sea ese el genuino sentido del hebreo, y desde luego sobran las comillas después de un verbo, que significa propiamente «hablar» y no «decir». Juzgamos que hay que dar a la partícula *kî* el significado de «quapropter», a tenor de los LXX y Vulg., y traducir : «*Confido* (cf. «Diligo» del ps. gemelo), *quapropter* (cf. II Cor. 4,13) *loquar* : Ego *affligebar nimis.* / Ego dixi in *perturbatione* mea...».

Ps. 139 (140) 7 , 145 (146) 5 ; 149,6. En vez de «Deus» o «Dei», escribir «Numen» o «Numinis».

Ps. 143 (144) 14. En vez de «jumenta sunt onusta» decir «*armenta* nostra sunt *gravida*». Es la fecundidad del ganado mayor en oposición al menor, que se mencionó antes.

II. *Observaciones a los Cánticos*

Canticum trium puerorum: Dan. 5, 36 y ss.

Dan. 30, 61. En vez de «exercitus», creemos que estaría mejor «militiae», lo mismo aquí que en otros casos semejantes.

Canticum David. I Par. 29, 10 y ss.

Canticum Isaiae. Is. 12, 1-6.

Is. 12,2. En vez de «Salvator» sería más textual «saluti», tan correcto en latín como en hebreo.

—3. En vez de «salutis», tal vez mejor «salvationis», para no repetir aquella palabra.

—4 Dice «grandia opera ejus». Y ¿por qué no «facinora ejus»? Ninguna palabra latina más justa, hasta en el significado peyorativo, que a veces se da a esta palabra, lo mismo que a la correspondiente hebrea o a la española «hazaña» El «grandia opera» resulta muy flojo.

Canticum Tobiae.: Tob. 13, 1-10.

Canticum Ezechiae. Is. 38, 10-20.

Is. 38,12. La traducción «die noctuque crucias me» es de todo punto inaceptable, pues ni el verbo «crucias» expresa bien el hebreo *šalam* en *Hiph.*, que es propiamente «acabar con uno», ni el inciso «die noctuque» corresponde al original, que dice «desde el (nacer del) día hasta la noche», y quiere decir «en breve tiempo», «no voy a llegar a la noche», «me acabarás antes». Conforme al texto, traducir, pues: «*a diluculo usque ad noctem finies* me» (cf. Vulg.).

—13. *Vociferor usque ad mane*; *quasi leo sic confringit omnia ossa mea.* Atendiendo al ritmo y al contexto, creemos que se ha de traducir: «Vociferor usque ad mane *uti discerptus* (1. כַּאֲרִי); *adeo* confringit omnia ossa mea» (a diluculo etc.).

—14. *Ut hirundo sic pipio, gemo ut columba.* Es una traducción muy seca, y además deficiente, pues se deja el *sûs* «pullus» o cosa semejante. Estaría mejor: «Ut *pullus* hirundinis sic pipio, *in*gemo *velut* columba».

—15. *Quid loquar nam ipse dixit et ipse fecit.* Mejor: «Quid loquar *aut dicam* (1. וְאֹמַר) *de me, cum* ipse *fecerit*?.—Aquel

«complebo» no tiene base textual. El hebreo אדדה es «recolam» (*repasaré*).—El inciso «superata amaritudine» está muy bien como tránsito a más esperanzadores pensamientos, ante la experiencia pasada de la protección divina.

—16. *et inter eos complebitur vita spiritus mei*. Lo que dice el texto hebreo, no digo el TM, es mucho más exacto y pintoresco: «(Quos tuetur Dominus, illi vivunt) et *ad ultimum pollicem* (1. בֹּהֶן) vita spiritus mei». Si toda vida depende de la protección divina, la de su espíritu depende *ad ultimum pollicem*, hasta la última pulgada. Es la conclusión que ha sacado de repasar (*recolam*) su vida pasada; es una experiencia por demás esperanzadora.

—17. *Ecce in salutem mutavit mihi amaritudinem meam: tu enim servasti...* Esa estridencia entre «mutavit» y «servasti» no existe en el original, y es facilísimo evitarla, traduciendo: «Ecce in salutem *versa est* mihi amaritudo mea; tu enim servasti...»

—18. En vez de «non sperant», estaría tal vez mejor «*haud sperant*», para no repetir el «non».

Canticum Judith: Judt. 16, 15-21.

—14 (17). En vez de «nec quisquam resistit voci tuae» es aquí preferible la forma más sencilla de la Vulg. «nec est qui *resistat* voci tuae» (=Graec.), como introducción al v.15 (18).

—15. (18). En vez de «Montes enim» estaría mejor «*Ipsi* montes», hebr. *certo certius* גם ההרים, como término (no como razón) de la progresión. Y en vez de «moventur» y «liquescunt» creemos que estaría mejor el futuro, como alusión a diferentes pasos proféticos.

Canticum Annae: I Reg. 2, 1-10.

—3.. En vez de «Deus scientiae», mejor «*Numen* scientiae».

—8. En vez de «columnae terrae», que es demasiado concreto, estaría mejor «*podia* terrae», y luego «ea» en vez de «eas». Cabalmente el *podium* lat. tiene las mismas acepciones que el *matsûq* hebreo.

Canticum Moysi: Ex. 15, 1-18.

Ex. 15.2. Tal vez mejor «saluti» que «Salvator» (cf. Is. 12,2).

—3. En vez de «Hic Deus meus. et praedicabo eum», según lo que tantas veces se observó, estaría mejor «*Hoc Numen meum, idque* praedicabo».

—5 y 16. En vez de «ut lapis», que es muy seco, estaría tal vez mejor «*tamquam* lapis» o bien «*instar* lapidis».

—9. Donde dice «persequar, capiam», con una feliz aliteración estaría mejor «persequar, *assequar*».

—11. En vez de «inter deos» traducir «inter *numina*».

—16. En vez de «et horror» es más propio «et terror».

Canticum Isaiae: Is. 45, 15-26.

Is. 45-15. «*Numen* absconditum» en lugar de «Deus absconditus».

—18. En vez de «et fecit et stabilivit», corregir «et fecit *ac stabilivit*».

—20. En vez de «cuncti», tal vez mejor «universi».—Y en vez de «deo qui», mejor «numini quod».

—21. En vez de «et proferte verba, consiliamini», más propio «et *afferte aliquid, vel etiam* consiliamini».—Y «*Numen* justum» en vez de «Deus justus».

—24s. En vez de «In Domino tantum, de me dicent, justitia est et potentia», se diría más claro: «Tantum in Domino—*addicetur mihi*—justitia est et potentia».

Canticum Habbacuc: Hab. 3, 1-19.

Hab. 3,2. No vemos la necesidad ni aun conveniencia de corregir el texto en «Vidi». Preferible el original «Horreo» u «horresco».—Dice a seguida «manifesta», «fac notum», «memento», poniendo en imperativo lo que es evidentemente un anuncio profético. No vemos la razón de tales licencias. Traducir a la letra: «In decursu annorum *exsitentiam ejus,* in decursu annorum notam fafies. *At* in ira, *miserationis memor eris*». Recuerda un poco esta construcción otra semejante del v.8: *Num in flumina, Domine, num in flumina exarsit ira tua...?*

—4. *Splendor ejus est sicut lux*. Ese «ejus» sobra. No lo conoce el original. Y sin él cambia notablemente el sentido de la frase, que es éste: «Hay allí un esplendor como de luz». Traducir, pues, literalmente: «*ac* splendor *ceu* lux est» copulado (*sic*) al dístico anterior y no al siguiente, que introduce una imagen bien diversa.

Ib. Dice «radii», dando a *qarnaim* (cornua) una acepción que no se prueba. Ahora bien, si de los *radii* se puede tal vez decir que *velan* el poder, no así de los *cornua,* que antes lo manifiestan. Para no ponerse a peligro de desfigurar el paso, es preferible traducir literalmente «Cornua in manibus *ei* sunt, *ibique absconditur* potentia ejus».

—5. *et febris sequitur vestigia ejus*. Es muy problemático el

significado de «febris» dado a *réšef*. Hay mucho peligro de errar en ciertas novedades. Ateniéndonos al significado más corriente de *réšef*, resulta esta bellísima expresión «*ac scintillae* prosiliunt ad incessum ejus» (a sus pasos salta la centella).

—6. En vez de «curvantur» sería más propio «corruunt». Y la afirmación que se sigue «super quos ab aeterno incedit», implica cierta contradicción con lo antes dicho. Los collados no se hunden (*corruunt*) por el eterno ir y venir del Señor sobre ellos, sino por un acto especial, *cum stat*, al sentar sobre ellos su planta, en un tiempo escatológico (cf. Zac. 14,4 y Act 1,11). Tratándose de eventos no bien conocidos, más o menos figurados, misteriosos, lo más prudente es calcar la traducción sobre la letra del texto, que dice: «itinera mundi sunt ejus» = Ap. 11,15 *Factum est regnum hujus mundi Domini nostri et Christi ejus* Aquí los montes y los collados, de segunda intención al menos, son reinos e imperios (cf. Dan., Mich. etc.).

—7. Dice «Pressa» y no basta. La letra dice «*Angore* pressa».

—8. Atendiendo a la forma latina, aquel «exarsit» del primer estico estaría mejor en el segundo, y en vez del tercer «num» sería mejor «aut», diciendo: «Num in flumina () Domine, num in flumina *exarsit* ira tua, *aut* in mare furor tuus?». Y terminar ahí el interrogante. El siguiente dístico (*Cum ascendis...*) inicia la hipotiposis del gran héroe.

—9. *reples sagittis pharetram tuam* Ese «reples» hace ahí mala figura. No es ahora tiempo de llenar la aljaba, ni el original trae ahí verbo ninguno, sino un participio (o adj.) que afecta a «sagittis», como en el estico anterior «nudatum» a «arcum». La traducción más correcta sería ésta: «(Nudatum profers arcum tuum), *copiosas* in pharetra sagittas».—Donde dice «In flumina scindis terram» diría mejor «fluentis scinditur terra» con el verbo en *Niph.* Son los torrentes de sangre de los enemigos (cf. ps. 109 [110]).

—11. Donde dice «Ob lucem..., ob splendorem» estaría tal vez mejor, y sin tal vez: «*Pro* luce sagitae tuae *discurrunt, pro* splendore fulgor hastae tuae». El brillo de las saetas y de la lanza suplían (no eclipsaban) la luz del sol y de la luna (cf. Zach. 14,6?).

—12ss. *In ira incedis per terram*. Es muy flojo; más exacto «In ira *pervadis* terram». Y aun es poco para la fuerza que implica el hebreo (cf. Vulg.). Puesto este verbo en futuro (presente), el poeta cambia de tiempo y pone los verbos siguientes en pasado, que es de más efecto «Egressus es», «deturbasti», «denudasti» (v.13),

«confodisti... qui irruebant, ut me dispergerent, exsultantes...» (v.14). «Projecisti (o bien «Emisisti») equos *tuos*» (v.15); cf. v.8 y Ap. 14,20). La corrección por «equos *ejus*», sin base ninguna textual, procede de un prejuicio insubsistente, esto es, que el profeta canta, o remeda cantar, hazañas pretéritas.

—16. Dice «tremuit..., fremuerunt»: No, sino «contremuit..., tremuerunt».—*Penetravit tabes in ossa mea, et subtus titubat gressus meus.* A todo nuestro entender, no hay nada de eso. El profeta cambia otra vez el tiempo de los verbos, y él sabe bien por qué lo hace. Ahora canta: 16 *Invadet corruptio* ossa mea, *at in loculo meo beatus* (=aser) *contremiscar. Expectabo* diem *tribulationis,* quae *superveniet* populo *conculcando.* 17 Ficus enim non *florebit...* 18 Ego autem exsultabo...

Obs. Esa corrupción es la del sepulcro.—Traducimos «contremiscar» ahí, como poco antes «contremuit». Es el mismo verbo.—Digo «expectabo» sin el «Quietus» del Nov. Psal., que retraemos al dístico anterior, y que más propiamente es «beatus».—En lugar de «angoris» pongo «tribulationis», por ser ésta una palabra técnica del evento, consagrada por el uso del N.T.—En vez de «qui nos oppugnat» ponemos conscientemente «conculcando» («que se conculcará a él», cf. Gen. 49,19). Como ilustración de esta invasión escatológica cf. Is. 32,19; Mich. 4/5; Zach. 14,2; Ap. 11,2 etc., y como ilustración de sus efectos (*ficus enim non florebit...*) cf. Is. 24; Joel 1 y 2 etc. Juzgamos que hay que proceder con mucho tiento en la exhibición de tales vaticinios, tanto más cuanto más misteriosos, para no dar de ellos una interpretación que los esfuma, como hace no pocas veces *Van Hoonacker.*

Canticum Ecclesiastici: Eccli. 36, 1-16

Eccli. 36,1. En vez de «timorem» mejor «terrorem».

Canticum Moysi: Dt. 32, 1-43.

Dt. 32,4. En vez de «Petra est: perfecta sunt...» traducir más correctamente «Petrae, *cujus* perfecta sunt opera, nam omnes viae ejus sunt justae. *Numini fideli* et absque iniquitate, *quod* justum et rectum est».

—10. Para conservar el movimiento del original, en lugar de «Fovit eum et attendit ad eum», estaría mejor «*Accurrit ad eum* et attendit *ei*».

—12. Conforme a la norma, decir «neque ullum erat in eo *numen* alienum».

—14. *Tauros Basan et hircos, cum adipe opimo frumenti, et sanguinem uvae bibisti, vinum generosum*». Ahí se sobrentiende el «adipe» de «agnorum» y «arietum», y como estos nombres, así también «tauros» e «hircos» deben ir en genitivo, para que no se diga que se los beben (*bibisti*), así enteros Por otra parte, la última proposición «et sanguinem uvae etc.» resulta incorrecta y pesada por ese «bibisti» (lit. «bibes») que a tenor de las antiguas Versiones debiera ir en tercera persona, y en conformidad con los verbos anteriores en *Hiph.* en vez de *Kal.* Traducir, pues: «Taurorum Basan et hircorum, cum adipe opimo frumenti, et sanguinem uvae, (quo) potasti (potavit?) mero».

—17. Decir «qui non sunt *Deus*», así, con mayúscula y en singular.

—20 y 29. Tal vez mejor «qualis» que no «quis».

—24. *et devorabuntur febri et peste amara.* ¡Cuán poco es de fiar la traducción de *résef* por «fiebre» y la de *qéteb* por «peste»! El significado de *résef* responde siempre cómodamente a «fulmen» o «fulgor», menos en Job 5,7, que significaría «ave»; y *qéteb* no es más que «excidium» en general o cosa semejante, y desde luego no es «pestis», pues cabalmente la palabra *qéteb* está en paralelismo antitético con «pestis» en ps. 90 (91) 6. Ateniéndonos a lo más verosímil, juzgo que se habría de traducir «et *consumentur fulmine, aut strage* amara».

—27. Ese «vobis... vobis» repetido resulta cacofónico.

Parecerá que me he alargado mucho en notar los defectos de la nueva versión. Mucho más me hubiera alargado si me hubiera propuesto resaltar sus méritos excelentes.

31 de julio de 1956.

José Ramos García, C. M. F.

NOTAS

Valiosos manuscritos bíblicos en la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo

Durante el II Congreso Internacional de Especialistas del Antiguo Testamento, celebrado en Estrasburgo la última semana del mes de agosto de 1956, tuvimos la oportunidad de visitar la Biblioteca Nacional y Universitaria de aquella ciudad, y gracias a la amabilidad del Dr. Rott, bibliotecario, pudimos echar una ojeada a los mss. bíblicos hebreos y arameos. El Dr. Rott, extremando su cortesía, se ofreció a enviarnos a Barcelona los mss. que le señalamos como más importantes para que aquí los copiásemos y publicásemos. Estos mss. nos acaban de llegar. He aquí la lista de los más interesantes. Con la ayuda de colaboradores o alumnos los estamos copiando; esperamos que podremos editarlos prontamente.

1) *Ms.* 4017 (*codex heb.* 95).

Ocho hojas de papel oriental. 23,5 por 16,4 cms. Escritura muy parecida a la sefardí. Prob. del s. XIV)«. Contiene en f. 1 r° Ex. 20:10-14 de Onqelos (parte del Decálogo), ff. 3-8: Ex. 25:31-28:2; 28:5-28:8 de Onqelos. Los folios 1 v° y 2 contienen Ex. 19:25-20:13 del Targum «palestinense» al Decálogo. La importancia de este ms. no está en Onqelos, que es casi idéntico al de Sabbioneta de 1557 (en el texto consonántico, pues vocales casi no hay en el Ms. 4017), sino en el fragmento del Targum «palestinense», que equivocadamente fué considerado por S. Landauer como Targum Pseudojonatán. Incluso tan preclaro autor estudió este ms. como ms. del Pseudojonatán «Ein interessantes Fragment des Pseudo-Jonathan» (Strassburg, 1909). La razón de la equivocación es que los dos textos son muy parecidos y que el Pseudojonatán, en la paráfrasis de los Mandamientos o *Dĕbarot*, es un Targum «palestinense». El ms. 4017 nos conserva una recensión del Targum «palestinense» que es parecida a la conservada en el Pseudojonatán e idéntica a la recensión del ms. heb. e 43 f. 61 de la Bodleyana (pu-

blicado por P. Kahle en *MdW*, II pp. 55-57); es también muy parecida a la recensión—anotada en los márgenes o interlinealmente—del ms. *Neofiti* 1 de la Vaticana; es parecida, pero no tanto, a la recensión del texto del mismo ms. *Neofiti* 1, y difiere bastante de las dos recensiones más parafrásticas que conocemos del Targum «palestinense» al Decálogo: la del ms. 110 de la Bibl. Nac. de París y la contenida en el Mahzor Vitry (ed. S. Hurwitz, Nuremberg, 1923), pp. 337-344.

2) *Ms.* 4065 (del Cat. de E. Wickensheimer), ff. 34-35, 32-33.

En realidad, es un folio partido en dos, incluído en una colectánea de diferentes mss. Pergamino. Escriba profesional. Oriental. Siglo: *circa* VII. Está muy deteriorado. Mide *cir.* 27 por 27 cms. Tres columnas. Contiene el texto hebreo «palestinense» a Ex. 20: 25-22:3. Carece de vocales y diacríticos. Sólo tiene acentuación «palestinense» uniforme. La importancia de este ms. radica en que es el undécimo fragmento «palestinense» de la Biblia hebrea conocido. Kahle conoce seis de tales fragmentos (mss. H, J, K, L, M de *MdW* II, y otro ms. citado en su *The Cairo Geniza*, Londres, 1947, p. 51). Nosotros hemos descubierto tres más en la Biblioteca del Seminario Teológico Judío de Nueva York (Cf. *Tres nuevos manuscritos «palestinenses»* ESTUDIOS BÍBLICOS, XII, 1954, pp. 247-265). Otro descubrimos en la John Ryland's de Manchester (Cf. nuestro estudio *Nuevos manuscritos, bíblicos o litúrgicos, en hebreo o arameo*, SEFARAD, XVI, 1956, pp. 2-3, núm. 1). En el próximo número de SEFARAD, XVII, 1957, fasc. 1, aparecerá el ms. «palestinense» que acabamos de describir.

3) *Ms.* 4065, *pp.* 81.84.

Dos folios en pergamino, paginados recientemente (no foliados). Falta algo de los márgenes. Medidas aproximadas: 30 por 25,5 cms. Escrito a dos columnas. Veinticinco líneas por columna. Muy escasa masora marginal. Escriba profesional yemení. Parece ser el mismo el *sofer* o copista del texto consonántico que el *naqdán* o puntuador (vocalizador). La letra es del mismo carácter de los mss. yemeníes más importantes: a saber, aquellos que retienen total o parcialmente las características babilónicas: vg., el ms. 506 f. 5 del Seminario Teológico Judío de Nueva York, el ms. 456 de la misma Biblioteca, los mss. Or. 1467 y Or. 2363 del Museo Británico, los mss. 4083 f. 11 y 4084 ff. 1-11 de la Biblioteca de Estrasburgo, de

que a continuación se hará mérito. Contenido del ms. 4065, pp. 81-84: texto hebreo y Onqelos (alternados) de Ex. 3:12-4:9; 26:18-27-4. Importancia: hebreo y arameo son babilónicos—el arameo puramente babilónico—, con lo cual se nos viene a remediar, aunque sólo sea con dos folios, la gran penuria de textos babilónicos superlineales que padecemos respecto al Exodo.

4) *Ms.* 4070, *f.* 33.

En realidad, se trata de dos folios, cosidos, de la misma altura —*cir.* 31 cms.—, pero de muy desigual anchura: del folio 33/2 sólo queda una anchura máxima de 15 cms., mientras del f. 33/1 la anchura llega a 34 cms., a pesar de que el pergamino está recortado también en este folio por la mitad de la cuarta columna de texto. El texto está escrito (por lo menos) en cuatro columnas en el f. 33/1 v°. El r° del f. 33/1 y el v° de f. 33/2 no tienen nada escrito. En f. 33/2 r° hay el nombre del escriba (Aharon ben Abraham אל נטפולסי). Sigue después el nombre de David ben Iṣḥaq, comprador del «Zéfer elle ha-Dĕbarim» (de este Deuteronomio). Se trata, pues, de un «séfer» o códice del Deuteronomio y no de un «rollo» o mĕgilla del Pentateuco, como parecía indicar la escritura a una sola cara. Junto al cosido de los ff. conservados se ven las puntadas del cosido de los folios que faltan. El escriba es un profesional y es autor del texto hebreo consonántico, de las dos vocales «palestinenses» que en él se encuentran y del colofón referente a Aharon ben Abraham; el colofón referente al comprador es posterior. Contenido: texto hebreo «palestinense» de Dt. 32:20 hasta el final, con lagunas debidas a roturas. Importancia: es otro ms. «palestinense» (véase núm. 2 de esta lista) de la Biblia hebrea: el duodécimo. Se concluye esto de dos vocales «palestinenses» puestas por el *sofer*: Dt. 32:47 ריק (se vocaliza esta palabra por ser su vocalización tan extraña) y Dt. 33:24 וטבל. No hay variantes consonáticas con respecto al texto de la BH de Kittel-Kahle, salvo en las *matres lectionis*.

5) *Ms.* 4083, *ff.* 1-2 (foliación anterior: f. 1=5 y 18; f. 2=6 y 9-10.

Se trata de dos pequeños folios en pergamino. Al f. 1 le quedan 17 líneas; al f. 2 le quedan 18 (la última cortada por la mitad).

Están escritos a renglón seguido. No tienen masora. Las dimensiones (17 por 11,8), la caligrafía, la tinta, el color del pergamino, las correcciones de segunda mano (un yemení), el carácter del texto, etc., todo hace concluir que se trata del mismo ms. del que se conserva un folio en la Biblioteca del Seminario Judío de Nueva York; a saber, el ms. 230 *a* f. 11, que contiene Jos. 8:21-9:3 (véase nuestra comunicación, *Importante hallazgo bíblico*, Estudios Bíblicos, XIII, 1954, p. 208, núm. 15). Los dos ff. de Estrasburgo, escritos, como el de Nueva York, por escriba yemení y corregidos según el sistema del Yemen por una segunda mano yemení, contienen el texto babilónico del hebreo y del targum de Jos. 11:1-17. La importancia del texto está en ser babilónico y desconocido.

6) *Ms.* 4083, *f.* 9.

Ms. en pergamino. Escrito a dos columnas de 32-35 líneas. 28 por 21 cms. Los márgenes están algo deteriorados. El manuscrito está sucio, pero es legible. La caligrafía es oriental. No tiene masora. Contiene, alternados, los textos hebreo y targúmico a Amos 1:9-3:7 en texto babilónico, tanto en hebreo como en arameo. El babilónico es, como en el ms. anterior, babilónico superlineal simple. Importancia: este fragmento es lo único que queda del texto babilónico de Amos.

7) *Ms.* 4083, f. 11.

Ms. en pergamino, escrito a renglón seguido, en las dos caras. Diecinueve líneas por cara. 23,6 por 19,1 cms. No tiene masora. Está escrito en la típica caligrafía yemení de los mss. de que se habla en el número 3) de este trabajo. Contiene el texto hebreo y la traducción árabe de Sl. 22:20-23:5. El hebreo está escrito y vocalizado por un yemení, pero según un texto babilónico defectivo. Posteriormente, una segunda mano yemení acomodó el texto vocálico babilónico de primera mano a los cánones de la puntuación yemeni. Pero ya la primera mano admite algún yemenismo. Importancia: el carácter babilónico del texto, como el de los Salmos hebreos del ms. Berlin qu 680 ó del ms. 38 de la Colección Enelow del Seminario Teológico Judío de Nueva York. Se parece mucho al ms. 456 del mismo Seminario de Nueva York, aunque éste está en papel y está bastante yemenizado.

8) *Ms.* 4083, *ff.* 13-14.

Ms. en pergamino, escrito en esticos, que semejan dos columnas. Veintitrés líneas por cada lado. Muy raras notas masoréticas. Escritura típica de los mss. llamados de Ben Naftalí. Letra elegante de profesional. El ms. mide 27 por 21,5 cms. Contiene en f. 13: texto hebreo de Sl. 105:27-106:24; en f. 14: Sl. 119:35-75. El texto está vocalizado en el sistema que llaman Ben Naftalí, de manera que, fuera de las guturales y las consonantes finales, todas las demás llevan o *rafe* o *dagesh* y el *alef* consonántico lleva un punto inscrito. Importancia: un nuevo ms. Ben Naftalí.

9) *Ms.* 4084, *f.* 1-11.

Once hojas de papel oriental. 31 por 24 cms. La mayor parte de ellas están muy deterioradas ya, por faltarles parte de los bordes —cosas que suele resultar en pérdida de líneas de texto—, ya por sobra de suciedad y mengua de limpieza. Todo esto es natural en un ms. de papel que debe haber sido escrito en torno al s. XIII. La hoja 4 presenta una cara muy gastada, de modo que en parte de ella han desaparecido las letras. La escritura es yemení, del tipo de los mss. yemenís mencionados en los núms. 3) y 7) de este trabajo (los mss. yemeníes que conservan aún, en uno u otro grado, la tradición textual babilónica). No hay masora. El contenido es texto hebreo, seguido del Targum Jonatán ben Uzziel de las siguientes perícopes de Samuel: f. 1: Jue. 21:22 hasta el final del Libro, y Sam. 1:1-1:17; ff. 2-4: I Sam. 1:17-3:13; ff. 5-11: II Sam. 18:19-23:2. El texto está yemenizado en el hebreo, aunque aún subsisten restos babilónicos; pero es puramente babilónico en el Targum. El Targum babilónico de los ff. 1-4 ya lo conocíamos por el ms. 229 que descubrimos en el Seminario Teológico Judío de Nueva York; pero en el ms. neoyorquino falta cabalmente el texto de los ff. 5-11 del ms. de Estrasburgo. Importancia del ms.: el texto babilónico acabado de mencionar.

10) *Ms.* 4105, *ff.* 1-2.

Dos folios en pergamino. 26,5 por 21 cms Escritura a dos columnas, de veinticuatro líneas cada una. Los ff. se conservan íntegros y en buen estado, excepto el f. 2, al que falta un pequeño

fragmento en el borde exterior. El carácter de la letra es de profesional, probablemente un sefardí. El ms. parece ser del s. XIV. Contiene, tras un «incipit» de dos palabras hebreas—las que empiezan el versículo—, la versión targúmica de Sl. 65:3-66, 14; Sl. 73: 24-75:1. No hay nada más que una mano, la del *sofer*. No hay sino rarísimas vocales tiberienses. Pero hay, aunque escasas, correcciones del texto consonántico hechas por mano posterior. La importancia del ms. está en que ofrece una recensión del Targum arameo a los Salmos dichos con muchas variantes respecto a la recensión publicada (en parte reeditada) por el P. De Lagarde en su *Hagiographa chaldaice* (Leipzig, 1873).

* * *

Entre los mss, cuyo envío de nuevo agradecemos al Director de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estraburgo, Dr. Rott, estos que acabamos de inventariar son los más importantes: los que implican una aportación positiva al conocimiento de la Biblia. Hay otros fragmentos, ya en pergamino, ya en papel, que o no tienen ningún valor (varios en papel que no son más que ejercicios de aprendizaje bíblico de alumnos incipientes) o no tienen valor especial (como los fragmentos en pergamino, muchos de ellos yemeníes, que ofrecen el texto tiberiense o yemení consagrado). En cambio, el ms. 4083, ff. 38-39, tiene el texto hebreo de Sl. 78:33-79:10, y Sl. 96:3-99:6, que parece ser texto muy antiguo, de la época «palestinense», aunque tal carácter no se pueda deducir de la puntuación de que totalmente carece (1).

P. Alejandro Díez Macho, M. S. C.
Universidad de Barcelona

(1) El Ms. 4083 f. 8, es un folio a dos columnas con escritura parecida a la de los Mss. Ben Naftalí; 27 por 23 cms.; 28 ll. por columna. Texto hebreo de Ez. 38:8 — 39:26. En puntuación sigue los textos Ben Asher, menos en algún detalle; pero *siempre* deja sin vocalizar la palabra *'asher*. Probablemente es un Ms. Ben Naftalí muy antiguo (¿s. XI?).

NOTICIARIO

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

CONVOCATORIA Y TEMARIO

Durante la última quincena del próximo mes de septiembre se celebrarán en Madrid (calle Duque de Medinaceli, 4) la XVII Semana Española de Teología y la XVIII Semana Bíblica Española organizadas por el Instituto «Francisco Suárez», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

El tema central de la primera, que durará del 16 al 20 del mencionado mes, lo constituyen algunos problemas de actualidad acerca del pecado original; y el de la segunda —del 23 al 27—, la teología bíblica sobre el pecado. Aparte de estos temas, y como en Semanas anteriores, se podrán presentar trabajos y comunicaciones de libre iniciativa, siempre que se dé noticia a la Secretaría del Instituto con un mes de antelación.

Siguiendo las disposiciones dictadas hace tres años, las sesiones de la mañana serán públicas y dedicadas a la exposición de los trabajos; las de la tarde serán de discusión y quedarán reservadas para los señores Profesores de Ciencias Sagradas.

Por concesión de la Santa Sede están dispensados de Coro los señores Capitulares y Beneficiados que asistan a las sesiones de las Semanas.

La Dirección del Instituto «Francisco Suárez» se complace en invitar por la presente Convocatoria a todos los escrituristas y teólogos españoles a tomar parte en los trabajos de estas dos Semanas.

XVII SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

TEMA CENTRAL: Problemas de actualidad sobre el pecado original.

1.°—Lo revelado, lo teológicamente cierto y lo problemático en la doctrina del pecado original originado.
2.°—El pecado heredado de Adán es pecado en sentido estricto y propio de cada uno de sus descendientes.
3.°—Solidaridad del linaje humano con Adán en el pecado original originante.
4.°—El poligenismo a la luz del dogma del pecado original.
5.°—Esclarecimientos mutuos entre el dogma del pecado original y la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo.

XVIII SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

TEMA CENTRAL: Teología bíblica sobre el pecado.

Temas centrales.

1.°—Concepto de pecado en el A. y en el N. T.
2.°—Las diversas clases de pecado en la Biblia.
3.°—Las causas del pecado en la Sagrada Escritura.
4.°—La remisión de los pecados.
5.°—La noción paulina del pecado original.

Temas adicionales.

1.°—El concepto de pecado en los antiguos pueblos orientales.
2.°—El pecado en la literatura judía extrabíblica desde el siglo II antes de Cristo al I después de Cristo.
3.°—El pecado de los ángeles.
4.°—El «pecatum mundi» y la concepción joánica de pecado.

Sesiones de discusión.

Además de los temas señalados —y siguiendo el deseo de muchos semanistas— se tratará en estas sesiones de *El concepto de teología bíblica*, para lo cual se admitirán y agradecerán cuantas comunicaciones libres quieran presentar los señores semanistas.

Crónica del Segundo Congreso Internacional de Antiguo Testamento

El II Congreso Internacional de A. T. tuvo lugar del 27 de octubre al 1 de noviembre en Strasbourg. Su Comisión organizadora se había nombrado, tres años antes, en el Congreso de Copenhague (cfr. *Vetus Testamentum*, III, 1953, pág. 423-7). Tres años de cuidadosa preparación coronados por el éxito de una semana incomparable.

A las 8,30 de la tarde, sesión inaugural en el gran Auditorium de la Universidad. Comienza el acto con un saludo del Rector Magnífico, Profesor Babin. En su breve alocución hace resaltar el sentido pacífico y «poético» del Congreso en contraste con la tensión de nuestro tiempo y el tenor de otros Congresos, orientados al desarrollo material o técnico, que comporta nuevas amenazas de destrucción. Luego el Decano Hauter, Director del Centro de Investigación de Historia de las Religiones, destacó la significación de Strasbourg en el estudio de la Filosofía y Teología. Dijo, además, que al contacto con el A. T. se aprenden dos cosas esenciales para el individuo y para la colectividad: el reconocimiento de la majestad de la ley y el reconocimiento del ideal moral, en particular el ideal de justicia. El Prof. G. Driver (Oxford), Presidente de la Asociación Internacional para el estudio del A. T., precisó la finalidad del Congreso: conocerse y afianzar la amistad entre los congresistas, planteamiento y discusión de nuevos o importantes problemas sobre el A. T. Hizo una breve y densa exposición del progreso realizado desde hace un siglo, en especial desde la primera

guerra mundial. Por lo que respecta al campo filológico, últimamente «hemos debido quemar como inservibles gran parte de los papeles que hasta hace poco llenaban nuestras mesas de trabajo». Y aún queda mucho por hacer. Finalmente habló el P. De Vaux, Director de la Escuela Bíblica y Arqueológica francesa de Jerusalén y Presidente del Congreso. Apreció y trazó brevemente el cometido de las varias disciplinas que integran el estudio bíblico: filología, arqueología, historia, teología bíblica. Subrayó que no es posible un examen científico y objetivo de la Biblia sin un mínimum de sentido religioso; es decir, que no es el hombre arreligioso o agnóstico el más indicado para el estudio e interpretación del Texto Sagrado, como no es un muerto quien está en mejores condiciones para el estudio objetivo de la vida. El P. De Vaux manifiesta, una vez más, junto a su dilatada profundidad científica, calidades de exposición nada comunes. A continuación el Prof. Driver declaró abierto el Congreso.

La extensa y variada temática del programa se repartía en dos grandes rúbricas: *comunicaciones libres*, que ocupan las primeras horas de cada atardecer, y *conferencias oficiales*, de cada mañana y últimas horas de la tarde. La pronta publicación de todo el material del Congreso nos dispensa de hacer aquí una minuciosa referencia.

Se abrió la serie de conferencias oficiales con una, excelente, del Prof. D. Winton Thomas (Cambridge) sobre la raíz *hadal*. Estudió el parentesco de hadal con el arab. hadala «se abstuvo de, abandonó, etc.». Indicios de tal significación aparecen en el A. T., como lo nota Joüon y lo confirman claramente algunas versiones. La raíz hebrea, que también significa «ocultó de, dejó, abandonó», significa con más frecuencia «se abstuvo de, se contuvo de». Luego examina cuatro pasajes del A. T.: Is LIII, 3 donde hadal 'ishim no significa «abandonado de hombres», sino «abandonando hombres»», en Is. XXXVIII, 11 y Ps. XXXIX, 5 hedel y heled pueden ser sinónimos; en 1 Sam II, 5 hadal se relaciona más bien con el arab. hadula (hízose obeso) y se ilustra con el nombre de mujer acad. Huddultu, heb. hadlai, ambos probablemente «gordo».

El Rev. J. T. Milik informa sobre el estado en que se encuentran a la sazón los trabajos, estudios y publicaciones de Qumran. Todo el material exigirá quizá un total de diez volúmenes, uno de los cuales ya ha sido publicado. Hizo un resumen de sus trabajos sobre Murabba'ât, donde apareció otro lote de MMSS de la 2.° rebelión—132

a 135—; fuera de algunos textos bíblicos completamente idénticos al Masorético, hay contratos, cartas y listas de personas; la lengua de estos documentos es ya arameo, ya hebreo mishnaico; es de notar un papyro palimpsesto—extrabíblico—del siglo VIII antes de nuestra Era: el más antiguo papyro semítico. Se refirió, además, a su estudio y preparación de importantes fragmentos de la Gruta 4.ª, que tratan de calendarios vigentes en Qumran. Aparecerán en RB, tercer fascículo, de 1957.

La tercera conferencia de la mañana la pronuncia el P. A. DÍEZ MACHO (Mis. del Cor. de J. y Prof. en la Univ. de Barcelona) sobre el tema *Importantes manuscritos hebreos y arameos en los Estados Unidos*. De algunos de estos hallazgos ya tienen idea los lectores de ESTUDIOS BÍBLICOS o *Sefarad*; de su importancia da fe el Profesor Kahle en las elogiosas palabras que precedieron a la exposición del P. Díez Macho. Estos manuscritos significan valiosa contribución para la historia del vocalismo hebreo y aun para la historia de la exégesis.

Las dos conferencias oficiales de la tarde están a cargo de los Profesores P. A. H. DE BOER, de Leiden, y Rev. G. RYCKMANS, de Louvain. El primero considera 2 Sam XIII, 1-7, como un conjunto, más o menos afortunado, de proverbios puestos en boca del rey David y en los cuales se alabaria su sabiduría, se bendeciría en su posteridad y sería contrapuesto a los malvados, que perecen sin descendencia. El segundo hace una exposición sumaria del inmenso material recogido durante la expedición científica, que él mismo dirigió en los años 1951-52, por las provincias meridionales de la Arabia Saudita. Los resultados de aquella expedición están ya en vías de publicarse. Unos 12.000 grafitos en un recorrido de 5.400 kilómetros, de los cuales son 9.000 thamudeos y 3.000 sabeos, así como grandes incripciones rupestres—las más importantes ya han sido publicadas. Fueron también explorados algunos tells y recogida de todo abundante documentación fotográfica. Esta conferencia fué ilustrada y amenizada con proyecciones.

En la segunda jornada, miércoles 29, predominan las conferencias de problemas históricos. El Prof. B. MAZAR, Rector de la Universidad de Jerusalén, propone una nueva interpretación de las listas de topónimos que se leen en el muro meridional del templo de Amun, en Karnak, y que conmemoran la expedición de Shisnak en Palestina. El conferenciante traza el itinerario seguido por el Faraón desde Gaza a Sukkoth—habiendo cabalgado los montes de

Efraim—, continuando por Beithshean hacia Megiddo y volviendo por la costa. El Negev es también ampliamente explorado. Los argumentos de esta reconstrucción están tomados de la Filología y de la Arqueología. Esta explicación recibió el elogio y la adhesión entusiasta del Prof. Albright.

El P. E. Vogt, Rector del Pont. Inst. Bibl. de Roma, ilustra Jeremías (XXV, XXXVI) y los últimos años de la Monarquía a la luz de las nuevas Crónicas babilónicas, recientemente publicadas por D. J. Wiseman, que, además, establecen definitivamente el año 605 (en lugar del 609) para la batalla de Kárkemisch. Entre los varios datos sincronizados se precisa que la destrucción de Jerusalén, bajo Jojakin, acaeció el 2 de Adar (= 16 de marzo) de 597.

J. Coppens, de la Facultad Teológica Lovaniense, hace un ensayo de interpretación de Gen. XLIX en su contenido histórico y en su relación con la cultura ugarítica. De hecho, esta conferencia muestra a su autor, además de fluctuante, más bien escéptico sobre la utilidad de aquella literatura en orden a esclarecer las bendiciones de Jacob.

La cuarta conferencia está a cargo del Prof. G. Castellino, salesiano de Turín, sobre el tema *Los orígenes de la civilización según la Biblia y los textos cuneiformes*. En realidad, el P. Castellino dedica la mayor parte de sus papeles a la *exégesis* y *estructura literaria* de los cuatro primeros capítulos del Génesis, con abundante recurso a textos cuneiformes ya conocidos o de reciente publicación. Es de notar, como interesante aportación de esta conferencia, el uso y aplicación de viejos materiales para vindicar la armonía y unidad de plan en la narración bíblica.

Por último, el Prof. Otto Eissfeldt, de Halle, hace una evocación del esplendor e importancia de Siloh como centro religioso y político de Israel recién sedentarizado. «Sin Siloh Jerusalén no hubiera sido nunca lo que fué.» Las aserciones del Prof. Eissfeldt son calificadas por J. Hempel—privadamente y en tono humorístico—como una «vuelta a A. Jeremías». También aquí se proyectaron algunas diapositivas.

El jueves, 30 de agosto, sólo hay una conferencia. Está a cargo de Mons. P. W. Skehan, Director durante el pasado curso de la Escuela Arqueológica Americana y Profesor de la Universidad de Wáshington. Hace un estudio provisorio sobre la importancia de los MMSS Qumránicos para la crítica textual. Resume las trabajos publicados hasta el presente y luego diserta con más detenimiento

sobre los fragmentos de Isaías, Salmos y LXX-Versión (de Lev y Num) encontrados en la Gruta 4.ª y estudiados directamente por el conferenciante. Los 13 fragm. de Is estarían en las líneas del *textus receptus* en contraste con 1Q Is^{a}; en algunos fragmentos se altera el orden de los Salmos o la disposición de los esticos; en tres manuscritos griegos se descubren, respectivamente, la forma curiosa de transcribir el Tetragrammaton por IAO, variantes de dicción sin paralelos en los MMSS conocidos y una versión de Lev XXVI, 4-14 anterior al más viejo códice recuperado hasta el presente.

La primera conferencia del viernes, 31 de agosto, está a cargo del Prof. W. Eichrod (Basel) sobre el rango que ocupa la Typología dentro de la Exégesis general. Primeramente debe admitirse que la Typología merece el nombre y dignidad de *exégesis* por razón de su origen—pensamiento escatológico de los Profetas que describen la continuidad de la acción salvífica de Dios por medio de typo y antitipo—, de su método—significación de hechos históricos respecto de todo el acontecer bíblico en cuanto ordenados al conjunto de la *historia salutis*—y de su finalidad—contribuir al conocimiento de esa misma «historia», poniendo de relieve la continuidad y teleología de la acción divina.... Por otra parte, *siendo limitado* el campo de la Typología, sólo puede ser ésta un auxiliar subalterno de la exégesis adecuada. Ha criticado las teorías de Bultmann, Baumgartner, Elliger y Coppens. Luego se ha dado cabida a interesante y animada discusión, prolongándose el acto, a petición de los concurrentes, veinticinco minutos sobre la hora señalada.

A continuación el Prof. Junker (Trier), en su estudio sobre la profecía del Immanuel, pone de relieve las circunstancias históricas de la misma y, sobre todo, el carácter misterioso del signo. Si, además, se admite que el Profeta considera al Hijo de la *'almah* como el *sera' qodes* (Is. VI, 13) de la Casa de David, se obtiene así buena inteligencia y plausible interpretación del mensaje profético. La conexión temporal entre el ocaso de la dinastía davídica y el advenimiento del Immanuel ofrece una perspectiva o carácter escatológico análogo al de la Parusía para los primeros cristianos.

Geo Widengren (Upsala), sirviéndose también de diapositivas, describe ampliamente *Algunas relaciones entre judíos e iranios en la época de los Parthos*. Relaciones de tipo *político*—colaboración premeditada de ambos pueblos contra Roma—, *social*—influjo iranio sobre la estructura de la sociedad judía—, *cultural*—arte iranio en la sinagoga de Dura Europos, un proverbio de Draxt asurik y su reper-

cusión en el ambiente judío, el libro de Tobías, la oración de Cyriaco, identidad de figuras legendarias, vgr. Adam-Gêhmurd, identidad de vocablos, etc., etc.—y *religioso*—dualismo, apocalypsis y escatología, resurrección de los muertos, encarnación del Salvador, angelología, diablos y demonios, descripción mythica del paraíso e infierno, ascensión del alma, ritos de bautismo y comunión, organización militar como en los misterios de Mithras... y todo esto en contraste u oposición a la antigua religión israelita mantenida por judíos conservadores, como Saduceos y Samaritanos—. El conferenciante termina subrayando la distinción entre ideas que él propone y el erróneamente llamado «parsismo» y encarece la urgencia de reestudiar los apócrifos, de una parte, y los escritos pahlávicos, de otra.

La serie de conferencias oficiales se cerraba en su última jornada, 1 de septiembre, con sólo una del Prof. W. F. Albright (Baltimore). El conocido arqueólogo consagra una brillante lección para decirnos su última palabra sobre los *Lugares altos en la antigua Palestina*, rectificando sus propias conclusiones de 1942 y el artículo fundamental del P. Vicent—RB 1948—en fuerza de los sensacionales descubrimientos de estos últimos años. Bâmah, dice Albright, es una contracción de bahmatu—proyección vertical, espalda—con muchos congéneres en las diferentes lenguas semíticas. De esta significación original derivó fácilmente la de 'acervo de piedras conmemorativas, *cairns*', erigido comúnmente sobre los altozanos—verbigracia en Sinaí, Negev, Arabia meridional—y como instalación funeraria. En este último caso se plantaban sobre los *cairns* estelas funerarias y todo el conjunto se convertía, a veces, en lugar de culto de los héroes. Y este es el sentido del término en Is LIII 9—leyendo bômathô en lugar de bemothaw, según los nuevos MMSS de Qumran—, Job XXVII, 15, Ez XLIII, 7b. A la luz de esta interpretación el P. De Vaux examinó otros varios textos bíblicos —Jos VII, 26; VIII, 9; 2 Sam XVIII, 17; Num XXIII; 1 R XI, 31; 2 R XXIII, 15—y otros congresistas apuntaron igualmente breves acotaciones.

Las numerosas comunicaciones libres—teóricamente de 15 minutos—estaban distribuídas en dos secciones *simultáneas*, por lo cual aquí sólo podemos dar breve noticia de unas e indicar el tema de otras.

Día 28—W. S. La-Sor (Pasadena), hace una exposición muy téc-

nica—partiendo del árabe—sobre la reluctancia de las dos primeras radicales de las lenguas semíticas a permanecer fónicamente homogéneas. Ap. THOMAS (Bangor): *Una observación sobre la puntuación del waw consecutivo*. R. MEYER (Jena), reconoce el problema y dificultades que presenta una gramática histórica del hebreo, dada la existencia y complejidad de dialectos subyacentes a la lengua tipo. K. GALLING (Goettingen: *Jardines de Adonis en Josefo*. Omitida la comunicación de E. BAMMEL (Erlangen), *Una nueva versión de la Mekilta en un fragmento de Genizah, de Oxford*, el Prof. GOTTSTEIN (Jerusalén) propugnó la independencia de tradiciones en la transmisión del Texto Bíblico, partiendo de una base general de semíticas comparadas.

Día 29.—Prof. TALMON (Jerusalén): *Manipulaciones en el cómputo del calendario durante el período de los reinos divididos de Judá e Israel*. G. BERTRAM (Giessen): *Helenismo, judaísmo y praeparatio evangélica en el A. T. griego*. P. BERNINI (Roma): *La conciencia de los pecados personales en los salmistas*. MILOS BIC (Praga), a propósito de 1 Sam XXI, da una visión rápida del episodio descrito en el capítulo con referencias al uso que de él hace la tradición posterior, particularmente el Salterio. W. A. IRWIN (Dallas) propone algunos problemas y sienta varios principios generales para la traducción del A. T. M. HOLM NIELSEN (Gentofte) hace un rápido análisis del salmo VIII y paralelos bíblicos, valorando la interpretación escatológico-mesiánica de los LXX y del N. T.

Día 31.—VAN DER PLOEG (Nimège) defiende que no hay cuestión en Qumran de banquete sagrado, sino simplemente religioso, refutando así indirectamente algunas afirmaciones contrarias en recientes publicaciones. J. BOWMAN (Leeds) no llegó a leer su comunicación sobre *Puntos de contacto entre algunas sectas Samaritanas y Qumran*. El Prof. AUERBACH (Haifa) presenta un estudio histórico-crítico sobre la reducción del número de sacerdotes a la vuelta del destierro. SABATINO MOSCATI (Roma) da un resumen de sus publicaciones sobre los predecesores de Israel, adhiriéndose a la tesis del Prof. Mazar en sus publicaciones sobre el mismo sujeto. JEAN DE SAVIGNAN (Bruselas) establece un parangón entre las ideas mesiánicas de Israel y la «teología faraónica», manteniendo y completando las conclusiones de su trabajo sobre el Salmo CX, publicado en «Oudtest. Studien», IX (1951). Por último, el Prof. WALLENSTEIN (Manchester) tiene todavía una palabra sobre Qumrân, tratando algunos aspectos de vocabulario y mor-

fología en los Himnos de aquella Comunidad, publicados por Sukenik, con especial atención a ciertas particularidades de crítica textual.

Y en esto consistió la tarea, propiamente dicha, del Congreso. Evidentemente, no todos los trabajos podían granjearse el asentimiento unánime, por que no todos eran de la misma tesitura y objetividad científica. Amplia gama de problemas, abordados en breve tiempo y con gran diversidad de metodologías. Pero esta variedad constituye, precisamente, una faceta peculiar, y no lo menos interesante, en un Congreso de semejante envergadura.

En la asamblea general—a continuación de la conferencia de Albright—, el Prof. G. W. Anderson informó sobre el estado financiero de la I. O. O. T. S. y su dependencia de la I. A. H. R.

— Se nombró Presidente al Prof. W. F. Albright y se reeligió Secretario al Prof. G. W. Anderson;

— Se determinó Oxford como lugar del próximo Congreso, en 1959, y se eligió Presidente del mismo al Prof. G. R. Driver;

— Se aprobó un proyecto para una edición crítica de la Peshitta bajo la dirección del Prof. W. D. McHardy (London);

— Finalmente, el Prof. T. H. de Boer presentó, como Secretario de «Vetus Testamentum», una memoria detallada de esta publicación, dividiendo por nacionalidades las colaboraciones y suscripciones efectuadas. Es de notar que, desde la fundación del periódico, en 1950, no se ha presentado ninguna colaboración en lengua española, y que, en España, como en Japón, sólo hay seis suscriptores.

Junto al aspecto técnico del Congreso, ocupa un lugar destacado el aspecto, llamemos, ético-social del mismo. Cada congresista ha tenido una oportunidad única de concretar, «vis à vis», nombres y personalidades ya, tal vez, familiares por su publicaciones, o bien, principiar alguna nueva relación amistosa. Hay que subrayar el ambiente de cordialidad y buena inteligencia entre todos los participantes, sin prejuicios—¡y sin perjuicio!—de bien diferentes conciencias religiosas. Aunque parezca tópico, no hay más remedio que rendir un caluroso tributo de reconocimiento a las autoridades civiles y religiosas de Strasbourg por la finura y multiplicidad de agasajos a los congresistas. Se ha experimentado la hospitalidad y cortesía de los estraburgue-

ses, degustando la «estética del paisaje» alsaciano, sentido la suave sugestión de la villa con sus boulevards calmos y encantadores.

Sólo nos resta agradecer, una vez más, el trabajo y acierto de los organizadores, augurando una preparación análoga para el próximo Congreso que, en todo caso, podrá y deberá rectificar algunas cuestiones de detalle.

Jerusalén, diciembre 1956.

Miguel del Arbol Navarro
Presbítero

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

GEORG BEER-RUDOLF MEYER: *Hebräische Grammatik* ,II. Formenlehre II Syntax und Flexionstavellen («Sammlung Göschen». Band 764/764a) 105 × 115 mm., 195 pp. + 20 pp. de índices.

La Gramática hebrea de G. Beer ha sido nuevamente editada, refundida por R. Meyer, profesor de la Universidad de Jena. El primer tomo salió hace unos años; de él escribió la Bibliotheca Orientalis de Leyden: «Esta Gramática es una muestra de la altura de nuestra investigación, como cabía esperar de un erudito, como R. Meyer... Por todas partes aparece la superior manera de concebir del refundidor, que no teme abandonar antiguos campos ya trillados...»

Este segundo tomo, que trata de la formación del verbo, de las partículas y de sintasis, es un estudio hecho con todo rigor científico. El tamaño del librito, la clara impresión tipográfica, nos muestra cómo trabaja la técnica alemana en la impresión de libros de caracteres orientales. Su originalidad está en la abundancia de datos y referencias a formas y raíces de otras lenguas semíticas. Los últimos descubrimientos arqueológicos, en cuanto al ugarítico y babilónico se refiere, han venido a ilustrar la lingüística hebraica. Hacía falta esta orientación en el estudio de la lengua hebrea. Algunos pensarán que no es esta la primera gramática que deben manejar los principiantes; pero ella tiene un fin didáctico al mismo tiempo que científico, y conviene que la iniciación se haga dentro del marco de las lenguas semíticas y ayudándose de ellas.

Las referencias que Meyer hace de la gramática histórica dan luz al desarrollo de muchas formas poco conocidas.

Esta nueva refundición supone un avance en la técnica de la enseñanza, y el hallazgo de los manuscritos del Mar Muerto hará cambiar aún más la orientación en las gramáticas hebreas que de ahora en adelante se escriban. Esta obra que comentamos, tendrá, sin duda, mayor ampiltud en la aparición de otras, que por el establecimiento del Estado de Israel, y sus centros de cultura, darán prestigio y desarrollo a una lengua que hasta aquí parecía ya muerta.

A. FRANCO

J. Barton Payne: *Hebrew Vocabularies*. Michigan, 1956. 18 pp., 190 × 255 m.m.

El autor ha extractado de la obra homónima de W. R. Harper una lista de dos mil palabras que constituyen el fondo casi total del vocabulario bíblico del Antiguo Testamento. Los vocablos vienen catalogados en conformidad con la frecuencia con que aparecen en el texto hebreo: los verbos en la forma *qal* del perfecto y los sustantivos en su estado normal, generalmente anotada al lado una sola —la más ordinaria— significación en inglés.

De acuerdo que «el hebreo es una lengua simple», pero no tanto que se pueda saber conociendo el significado escueto de dos millares de palabras; más que para estudiantes, la obrita sirve como de vademecum a quienes poseyendo ya el mecanismo de la formación y derivación de las palabras, buscan en la lectura corrida el sentido material de los términos.

P. Claudio Gancho, O. F. M.

Dizionario biblico, diretto da F. Spadafora. Roma, «Editrice Studium», 1955. XVI + 618 pp.

Un buen grupo de escrituristas italianos, y algún extranjero, han participado en la composición de esta obra, dirigida por F. Spadafora, cuyos son también numerosos artículos. Se ha pretendido ofrecer al gran público una obra de fácil consulta, donde se encuentren una información rápida y segura de los problemas bíblicos y los datos necesarios para la recta inteligencia de la Sagrada Escritura. No es tanto obra para especialistas, cuanto para seglares cultos.

La forma en que se ha trazado el plan de la obra tiene sus características especiales. Los artículos se agrupan por su importancia y por conceptos fundamentales; y se tiende más al aspecto teológico-doctrinal de la Biblia que al aspecto histórico, geográfico, arqueológico, etc., omitiéndose por completo la flora y la fauna bíblicas.

Según este sistema, en los artículos generales «Palestina», «Galilea», etc., es donde hay que buscar detalles topo- y geográficos de localidades menores, ya que sólo llevan su artículo correspondiente los nombres de mayor importancia. De la misma forma, sólo en conceptos fundamentales, como «ispirazione», «giustizia», «Dio», «Israele», etc., se encontrarán tratadas cuestiones relativas a conceptos o personajes secundarios, que en obras similares suelen llevar su artículo correspondiente.

Con esto va dicho que, sin perder las características de un diccionario, la obra resulta una especie de Introducción, general y particular, y de Teologia bíblica, dispuestas en orden alfabético.

Como sucede siempre que la colaboración es múltiple, el valor de los artículos es algo desigual, como lo es el estilo —oratorio y pomposo, a veces, particularmente en los artículos del director de la obra—. Y lo mismo se advierte en la bibliografía, muy parca, a veces, y algo más completa, otras.

El sistema adoptado de recapitular en un artículo o concepto fundamental

otros muchos que guardan relación con él, tienen sus ventajas indiscutibles. Pero también tiene sus desventajas, sobre todo, cuando no se multiplican las llamadas en su lugar alfabético correspondiente. Así, quien desee saber, por ejemplo, lo que la Biblia nos enseña acerca del pretendido milenarismo, difícilmente lo encontrará, pues ni existen las palabras «millenarismo» o «chiliasmo», ni se habla de él en el artículo «Regno di Dio»; y solamente en la voz «Escatologia», en la página 215b, se le nombra, mientras en el artículo «Apocalisse», página 38a-b se declara un poco más lo absurdo de tal doctrina.

Nada encontramos respecto de ciertos conceptos que tienen su importancia, como por ejemplo: gnosis, gnóstico, trabajo y salario, enfermedades y medicina y médicos, etc. Y lo mismo se diga de lugares geográficos secundarios —«Tarsis», por ejemplo—. Si el sistema adoptado tiene muchas ventajas, fácilmente podían haberse subsanado sus desventajas con multiplicar un poco las llamadas en el lugar que les corresponde por orden alfabético, remitiendo al concepto más importante donde se toca la cuestión.

En general, los artículos teológicos son los mejores. Todos ellos resultan bastante completos y bien trazados. Sólo dos cosas quisiéramos notar, aunque parezcan pequeñas. En el artículo «risurrezione», donde se insiste bastante en lo que el autor llama demostración física de la resurrección de Jesús —aunque, en el último análisis, también ella se funda en el testimonio histórco de los apósteles—, nada se dice de la resurrección de Cristo como *causa* de nuestra justificación (cf. Rom. 4,25). Y en el artículo «sensi biblici», donde tampoco se concreta debidamente la cuestión del sentido «pleno», hay una frase menos feliz, la cual podría inducir al lector poco avisado a un error, que ciertamente no está en la mente del autor—. Dícese (página 539b) que en la Sagrada Escritura se dan dos sentidos —el literal y el típico—, en correspondencia a su doble característica de libro humano y divino a un tiempo. Naturalmente que no ha querido decir el autor que el sentido literal es el sentido de la Biblia en cuanto libro humano, como el típico lo sería en cuanto libro divino. El primero —el literal— es conjuntamente sentido humano y divino. Pero un lector poco preparado podría entender esa frase equivocadamente.

Dado el carácter que el director ha querido dar a este diccionario, se omite toda ilustración (dibujos, mapas, fotografías). Indudablemente, el fin doctrinal propuesto se consigue. Pero, puesto que la obra no es para especialistas, sino para el público culto no especializado, no hubieran venido mal algunos mapas e ilustraciones.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

H. Vogels: *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments*. 2.ª ed. Bonn, 1955. páginas VIII-236.

El ya veterano Dr. Vogels, autor de la primera edición crítica católica del Nuevo Testamento (Düsseldorf, 1922), nos presenta al cabo de treinta años la segunda edición de su «Manual de crítica textual del N. T.» que tan amplia y favorable acogida encontró en los estudiosos de habla alemana.

El «Manual» conserva intacto, a pesar del tiempo transcurrido, su mérito indiscutible desde el punto de vista pedagógico. En cuanto al contenido, esta

segunda edición ha sido notablemente mejorada y puesta al día, aunque en ciertos detalles notemos alguna laguna, como, por ejemplo, la ausencia de referencia a las investigaciones sobre la «Vetus Hispana» que tan relevantemente lleva adelante el notable estudioso español Mons. Teófilo Ayuso.

El «Manual» del Dr. Vogels sigue siendo insustituíble en la docencia católica de las Ciencias Bíblicas.

José M.ª González Ruiz

García ab Orbiso, Theophilus, O. F. M. Cap.: *Praelectiones exegeticae de Novo Testamerto.* I. *Evangelia.* Romae, Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1956. 175 × 250 mm., XVIII + 448 pp.

El P. Orbiso, Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica y profesor veterano de Sagrada Escritura en el Pontificio Ateneo de Letrán, recoge en esta obra el fruto de sus trabajos de preparación inmediata para la clase de Exegesis del Nuevo Testamento y concretamente, en este primer volumen, de los Evangelios.

Por suponer conocida de sus alumnos la Introducción Especial a los Evangelios, el autor se limita a dar al principio un breve resumen (pp. 147) de la situación política, social y religiosa de Palestina, en tiempos de Cristo, una descripción sumaria de la geografía de Tierra Santa, y un compendio de las cuestiones introductorias a los Evangeliis. A continuación se da —siempre en plan de *Praelectiones* para clase— la exegesis de los principales pasajes de los cuatro Evangelios en orden cronológico. Enmarcados los hechos en el cuadro histórico más probable, el autor estudia con mayor detenimiento los que considera más importantes desde el punto de vista doctrinal. Tres índices abundantísimos (de materias, de autores mencionados y de textos de la Sagrada Escritura citados) completan la obra y facilitan su manejo.

La exposición del P. Orbiso es extraordinariamente clara, suficientemente erudita y perfectamente equilibrada. Se da preferencia en ella al contenido teológico, según la mente de Su Santidad Pío XII en la Encíclica «Divino Afflante». Quizá hubiera sido conveniente —sobre todo en *Praelectiones* destinadas a graduandos— prestar alguna mayor atención a los problemas de crítica literaria, tales como el género literario de los Evangelios, características especiales del Prólogo de San Juan y de los Evangelios de la Infancia, la cuestión sinóptica, la Historia de las Formas, etc. Cierto que el tratar estas cuestiones ex profeso pertenece a la Introducción Especial, pero la Exegesis debe tenerlas en cuenta.

La imposibilidad de exponer toda la materia de los cuatro Evangelios en clase sólo puede ser suplida con el recurso a los comentarios completos. Pero, dentro de la necesaria limitación de un Manual, éste del P. Orbiso llena su cometido perfectamente. La selección de pasajes está hecha de tal manera que no falte ninguno de especial importancia doctrinal.

Los alumnos y profesores de Seminarios y Escolasticados de las Ordenes Religiosas encontrarán en la obra del P. Orbiso un poderoso auxiliar para la formación bíblica que en los futuros ministros de la Iglesia postulan los documentos del Magisterio. Las explicaciones del P. Orbiso reflejan casi siempre la posición más común entre los exegetas, lo cual ofrece una apreciable garantía de se-

guridad para los alumnos. Si en pequeños detalles pueden los Maestros discrepar de la opinión sostenida por el autor, es porque, al decir de Su Santdiad Pío XII, «entre las muchas cosas que en los sagrados libros legales, históricos, sapienciales y proféticos se proponen, son solamente pocas aquellas cuyo sentido haya sido declarado por la autoridad de la Iglesia, ni son muchas aquellas de las que haya unánime consentimiento de los Santos Padres».

S. Muñoz Iglesias

C. Charlier, O. S. B.: *La lectura Cristiana de la Biblia*. Trad. J. Pereña. Barcelona, E. L. E., 1956. 120 × 190 mm, XV + 435 pp.

He aquí un libro que se lee de un tirón por la originalidad de sus reflexiones y la viveza del estilo. Se trata de una introducción a la lectura de la Biblia, que para ser fecunda ha de ser necesariamente cristiana.

En diez capítulos densos el sabio benedictino afronta los problemas cuya acertada solución ha de estimular, en el católico cultivado, el interés por el Libro Santo y ha de abrirle su inteligencia. Junto a temas manidos —aunque siempre tratados con originalidad nada vulgar, vgr.: El Libro y los libros, el medio bíblico, el Libro de la cultura cristiana, etc.— el autor presenta una serie abundante de consideraciones sólidas sobre puntos importantes bastante olvidados. Así, aun insistiendo repetidas veces sobre el elemento humano de la Escritura —genio semítico, géneros literarios, carácter de los hagiógrafos, clima moral...— el autor persigue decididamente la unidad de la misma y en el capítulo VI «El Mensaje del Verbo», que el prologador obispo Weber llama «la vista aérea de la Biblia», sintetiza los doce temas fundamentales que dan continuidad orgánica a la variadísima multiplicidad histórico-sociológica de los dos Testamentos en su movimiento ascensional hacia Cristo, centro de las Escrituras en los planos de la revelación e inspiración (pp. 229, 269 ss., 298). El carisma de la inspiración viene captado en todo su dinamismo con que actúa sobre las potencias superiores del hombre, no suplantándolas, sino informando su realidad preexistente y acuñando la verdad divina en verdades humanas con el relativismo e imperfección metafísica que todo ello implica. «El fenómeno de la inspiración es esencialmente teándrico» (296).

El verdadero contexto de la Biblia es la Iglesia, cuerpo social y místico de Cristo donde obra el Espíritu que es quien vivifica la Escritura, cuerpo verbal de Cristo (348); la Biblia es la preencarnación de la Palabra de Dios que guarda múltiples relaciones de semejanza con la Encarnación y la Eucaristía.

Con esto no vaya a creerse que el autor es «un místico». Para él no hay más sentido bíblico que el literal descubierto con la fe (358), frente al que caben dos perspectivas: la inicial del hagiógrafo, y aquella que encuadra el texto dentro del progreso de la revelación, realizando con él «una nueva integración a la revelación acabada» (362). Así justifica el llamado «sensus plenior» o plenario, prolongación natural del literal que es como tipo —conocimiento en germen— de aquél. La vuelta a la Biblia ha de llevarse a cabo de la mano de los Padres y de la Liturgia, pidiéndoles no las interpretaciones de detalle o principios de exegesis,

sino su punto de vista general ante la Biblia, su actitud sapiencial que es primacía de la vida (349) sin rehusar los resortes y aportaciones posteriores de la técnica. La exegesis espiritual consiste para los Padres «en dilucidar el alcance profundo y objetivo de un texto a la luz de la economía entera de la salvación» (352).

La orientación general de la obra nos parece francamente acertada y firme. La traducción es buena con algunas expresiones un poco extrañas: «la falla del Jordán», «la nueva Israel», «ingurgitan», «esclerosarse, esclerosado», «ganga» (escoria), factores o cuestiones «en presencia» y alguna otra; pero en conjunto se lee sin dificultad.

Esperemos que obra tan densa y sincera logre entre los católicos españoles la difusión que tan merecidamente ha conseguido en el país vecino.

P. Claudio Gancho, O. F. M.

Herrera Oria, Angel: *La Palabra de Cristo*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955. Vols. VI y VII, 1.301 y 1.244 pp. en 200 × 120 mm.

Conocidas son ya de nuestros lectores las características de este magnífico repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas elaborado por un grupo de autores bajo la dirección del celoso Obispo de Málaga.

Los dos tomos que hoy presentamos recogen, con la amplitud a que nos tienen acostumbrados los volúmenes anteriores de la misma colección, textos abundantísimos de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres, de los Teólogos y escritores ascéticos, relativos respectivamente a los Evangelios de los domingos 5.º al 11 y 12 al 18 después de Pentecostés.

Auguramos a estos volúmenes la difusión que han obtenido los anteriores, y a que los hacen acreedores sus relevantes méritos.

S. Muñoz Iglesias

Card. Gomá y Tomás, Isidro: *El Evangelio Explicado*. Barcelona, «Ediciones Acervo», 1955. 2 vols. en 200 × 140 mm.

Ediciones Acervo nos ofrece, en magnífica impresión, una reedición de la conocida obra del llorado Card. Gomá, tan benemérito de la divulgación bíblica en España.

Aunque se trata de una simple reproducción de la edición de 1929 y, por tanto, no tiene en cuenta los estudios exegéticos posteriores a aquella fecha, su carácter de exposición preferentemente doctrinal y práctica la mantiene en una perenne actualidad, que hace de ella una obra siempre recomendable para los sacerdotes encargados de la predicación homilética y para todos los católicos que deseen adentrarse, guiados por mano experta, en las profundidades del mensaje evangélico.

S. Muñoz Iglesias

REVISTA DE REVISTAS

Antonianum, 1956, oct.—S. Gozzo, O. F. M., *Isaia profeta e i suoi figli «segni e presagi in Israele»* pp. 355-382.

American Ecclesiastical Review (The), 1956, oct.—J. J. O'Rourke, *An Aside to the Mariological Interpretacion of Genesis 3: 14*, pp. 227-230.

— — — —, **1956, dic.**—F. X. Curley, S. J., *Sara, of All Believers*, pp. 361-369.

Bible et vie chrétienne, 1956, sept.-nov.—A. Feuillet, *L'universalisme et l'élection d'Israël dans la religion des prophètes* (Como preliminares a la que ha de ser el centro de su estudio del mensaje de los grandes profetas considerado como preparación de la religión universal de Jesús, estudia la radical y esencial universalidad de la religión de Moisés), pp. 7-25.—A. Gelin, *Fidélité de Dieu, Fidélité à Dieu, d'après l'Ancien Testament*, pp. 38-48.—A. George, *Un appel à la fidélité: Les lettres aux sept églises d'Asie* (Apocalipse 2-3), pp. 80-86.—H. Duesberg, *Le miroir du fidèle* (Psaume 119) (El salmo 119 (118) y sus usos litúrgicos), pp. 87-97.

— — — —, **1956, 13.**—Louis Bouyer, *Où en est le Mouvement biblique?*, pp. 7-21.—Mme. Lubienska, *Les Gestes Liturgiques de l'Exode*, pp. 22-29.—Rme. B. Capelle, *L'inspiration biblique de la Bénédiction des fonts baptismaux*, pp. 30-40.

— — — —, **1956/1957, dic.-febr.**—P. Evdokimov, *Jean Baptiste*, pp. 7-18.—H. G. Troadec, *Aux confins des deux Alliances*, pp. 18-32.—H. Duesberg, *Le Dieu de la Bible est notre Dieu*, pp. 33-43.

Ciencia y Fe, 1956, jul.-sept.—E. Mirás, Pbro., *El pecado original en el Génesis*, pp. 7-68.

Ciencia Tomista (La), 1956, oct.-dic.—M. de Tuya, O. P., *Revelación profética con inspiración bíblica*, pp. 473-506.

Estudios, 1955, sept.-dic.—M. Rodríguez, O. de M., *El pecado original según Zumel y Saavedra*, pp. 219-241.

Estudios Eclesiasticos, 1956, oct.-dic. —J. Leal, S. J., *Nota al problema sinóptico. Con motivo del libro del señor Vaganay* (Amplia recensión en la que elogia la obra con algunas reservas en puntos del máximo interés), pp. 469-479.

Estudios Franciscanos, 1956, sept.-dic.—F. de Fuenterrabía, *La imagen parabólica del matrimonio y la parábola de las diez vírgenes*, pp. 321-362.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1956, jul.-dic.—J. Comblin, *La paix dans le théologie de saint Luc.*, pp. 439-460.—F. M. Braun, O. P., *Où en est l'étude du quatrième Evangile?*, pp. 535-546.—V. Martin, *Un nouveau codex de papyrus du IV Evagile*, pp. 547-548.

Evangelische Theologie, 1956, oct. —T. F. Torrance, *Ein vernachlässigter Gesichtspunkt der Tauflehre* (El bautismo hay que estudiarlo en sus relaciones con el nacimiento, muerte y resurrección de Cristo), pp. 433-457.—G. Strecker, *Christentum und Judentum in den beiden ersten Jahrhunderten* (A propósito del libro del mismo título de Goppelt), pp. 458-477.

— — — —, 1956, dic.—E. Thurneysen, *Das Wunder des Gottesdienstes* (Sermón sobre el salmo 66), pp. 529-533.—W. Niesel, *Wie verhielten sich die Reformatoren zur biblischen Lehre vom Gottesdienst?*, pp. 534-540.

Franziskanische Studien, 1956, 3/4.—W. Meyer, O. F. M., *Psalterium glossatum des Fr. Johannes von Sommerfeld, O. F. M., aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts*, pp. 322-370.

Jewish Quarterly Review (The), 1956, jul.—S. Zeitlin, *The Dead Sea Scrolls: a travesty on scholarship* (El profesor Zeitlin critica severamente una serie de artículos de divulgación aparecidos en estos últimos meses de autores de primera línea y sostiene que el situar los manuscritos del mar Muerto en el período precristiano, afirmar que provengan de los esenios y defender que el Maestro de Justicia sufrió muerte de cruz, son afirmaciones contrarias a la historia y a la seria investigación), pp. 1-36.—W. J. Fischel, *Leading Jews in the service of portuguese*, pp. 38-57.— J. M. Rosenthal, *The Talmud or Trial* (La disputa de París en 1240), pp. 58-76.—F. S. North, *Textual variants in thehebrew Bible significant for critical analysis* (Breves indicaciones acerca de la importancia de las variantes hebreas para la crítica textual de la Biblia hebrea), pp. 77-80.

Journal of Semitic Studies, 1956, oct.—S. Van den Bergh, *The «Love of God» in Ghazali's Vivification of Theology* (Expone algunos puntos de la doctrina de Algazel del capítulo sobre el «amor de Dios» de su obra *Vivificación de la Teología* y trata de demostrar las influencias estoicas y neoplatónicas en su doctrina), pp. 305-321.—M. Noth, *Remarks on the Sixth Volume of Mari Texts* (Discute algunas cuestiones que plantean los textos de Mari publicados en el sexto volumen (*Archives Royales de Mari*, vol. VI, París, 1953-1954), sobre todo, la fecha de composición, para ver las relaciones históricas entre los reyes de Mari y otros pueblos

circundantes, entre ellos los hebreos), pp. 322-333.—G. Molin, *What is a Kidon?* (Estudia el significado de la palabra hebrea *kidon*, que traduce por *cimitarra*), pp. 334-337.—H. H. Rowley, *Ritual and the Hebrew Prophets* (Pasa en revista los estudios modernos acerca de las relaciones entre el culto y los profetas hebreos y añade sus propios puntos de vista, en particular admite que hay oráculos proféticos basados en el culto litúrgico), pp. 338-360.—A. Dupont-Sommer, *On a Passage of Josephus Relating to the Essenes* (Antiq. XVIII, S 22), pp. 361 366.—L. E. Toombs, *The Early History of the Qumran Sect* (Partiendo del Comentario de Abacuc de los manuscritos del Mar Muerto establece algunos puntos de la historia primitiva de la secta de Qumrân, encuadrándola en los hechos de la historia universal), pp. 367-381.

Lumière et vie, 1956, sept.—Editorial, *La révélation de la Trinité*, pp. 9 8. A. Gelin, P. S. S., *Le monothéisme d'Israel* (Conoció Israel la Trinidad?), pp. 9-26.—A. George, S. M., *Le père et le fils dans les évangiles synoptiques* (Qué significan exactamente estas expresiones en boca de Jesús), pp 27-40.—Y. Tremel, O. P., *Remarques sur l'expression de la foi trinitaire dans l'Eglise apostolique* (La catequesis primitiva, la liturgia, las confesiones de fe de las que hay huellas en el N. T.), pp. 41-66.—Ch. Duquoc, O. P., *Le dessein salvifique et la révélation de la Trinité en Saint Paul*, pp. 67-94.—J. Giblet, *La Sainte Trinité selon l'Evangile de Saint Jean*, pp. 95-126.—J. Duplacy, *La révélation de la Trinité dans une impasse: Le judéochristianisme*, pp. 127-142.

Nouvelle Revue Théologique, 1956, sept.-oct.—Potterie, I. de la, S. I., «*Le péché, c'est l'iniquité*» (I Joh., III, 4), pp. 785-797.

— — — —, **1956, nov.**—L. Malevez, S. J., *Exégèse biblique et Philosophie. Deux conceptions opposées de leurs rapports: R. Bultmann et K. Barth. I* (Continuará), pp. 897-914.

— — — —, **1956, dic.**—L. Malevez, S. J., *Exégèse biblique et Philosophie. Deux conceptions opposées de leurs rapports: R. Bultmann et K. Barth. II*, pp. 1027-1042.

Recherches de Science Religieuse, 1956, oct.-dic.—G. Martelet, *Sacrements, Figures et Exhortation en I Cor., X, 1-11* (suite et fin) (Castigos del desierto, figuras y contenido parenético de las figuras de los castigos. Figuras sacramentales, figuras primitivas y finalidad parenética), pp. 515-559.—R. Pautrel, *Essai sur le Psaume LVII (58), 8-10* (Propone una nueva versión conforme a las enmiendas hechas), pp. 566-572.

Rivista Eclesiástica Brasileira, 1956, jun.—L. Ramos, *A Vulgata e o Texto Primitivo dos Evangelhos*, pp. 356-379.

Revista de Teología, 1956, 22.—E. Fabbri, S. J., *El Bautismo de Jesús en el Evangelio de los Hebreos y en el de los Ebionitas* (La exegesis de los Padres

sobre el bautismo de Jesús no se basa solamente en el texto de los Evangelios. Además de referir y relacionar las cuatro narraciones canónicas con otros pasajes del A. T., toma también en consideración elementos extracanónicos. Analiza además el material ofrecido por los evangelios apócrifos. Dos de ellos narran el bautismo de Jesús. El de los Hebreos y el de los Ebionitas), pp. 36-55.

Revue des Etudes Augustiniennes, 1956, 3-4.—J. DUPLACY, *A propos d'une variante «occidentale» des Actes des Apôtres (III, 11)*, pp. 231-242.—A. M. LA BONNARDIÈRE, *Les livres de Samuel et des Rois, les livres des Chroniques et d'Esdras dans l'oeuvre de saint Augustin*, pp. 335-363.—G. FOLLIET, *La typologie du sabbat chez saint. Augustin. Son interprétation milléneriste entre 389 et 400*, pp. 371-390.

Revue du Moyen Age Latin, 1956, oct.-dic.—R. BARON, *«Le» manuscrit latin du Sinaï* (I. Le Psautier; II. Les Cantiques de la Bible; III. Calendrier liturgique; IV. Liste des apôtres et de leurs théâtres d'apostolat. Nomenclature des arts libéraux; V. Passio Petri et Pauli), pp. 267-280.

Revue de l'Université d'Ottawa, 1956, oct.-dic.—A. DESROCHES, *L'élément formel de l'inspiration* (Exposición histórica del estado de la cuestión), pp. 215-234.

Sacra Doctrina, 1955, 4.°.—B. PRETE, O. P., *Vangelo e Lavoro*, pp. 280-209. B. P., *La rivelazione dello Spirito Santo*, pp. 310-316.— P., *Ecce Virgo concipiet et pariet Filium*, pp. 316-323.—B. PRETE, *Sull'inspirazione biblica*, pp. 324-32.

Sacris Erudiri, 1956, 2.—MC. GURK, *The Irish Pocker Gospel Book*, pp. 249-270.

Sciences Ecclésiastiques, 1956, oct.—G. LANGEVIN, S. J., *Le thème de l'incorruptibilité dans le commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie sur l'Evangile selon saint Jean* (La insistencia en el don de la incorruptibilidad subraya en primer lugar la coherencia entre lo natural y lo añadido a la naturaleza por la libertad divina, por otra parte abre pespectivas de privilegio al que quiere considerar en la unidad de su evolución la acción de Dios sobre la humanidad), pp. 295-316.

Scuola Cattolica (La), 1956, nov.-dic.—G. BIFFI, G. LATTANZIO, *Una recente Esegesi Rom. 5,12-14*, pp. 451-458.

Sefarad, 1956, 2.—J. M.ª MILLÁS VALLICROSA, *Menéndez Pelayo y la literatura hebraico-española*, pp. 249-258.—J. PRADO, *Menéndez Pelayo y los estudios bíblicos en España*, pp. 259-312.—A. DÍEZ MACHO, *Nuevos fragmentos de Toseftá targúmicos*, pp. 313-324.—J. M.ª SOLÁ SOLÉ, *Miscelánea púnico-hispana I: La etimología fenicio-púnica de Ibiza. Sobre dos signos ibérico-tartesios. HGD, 'RSF y el panteón fenicio-púnico de España*, pp. 325-355.— A. CARDONER PLANAS, *El linaje de los Cabrit en relación con la medicina del siglo XIV*, pp. 357-368.—J. M. MA-

DURELL MARIMÓN, *La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349-1416). Documentos para su estudio* (Continuación), pp. 369-398.—F. CANTERA, *De arqueología y epigrafía hebraicas*, pp. 399-405.— A. DÍEZ MACHO, *Fragmento de una recensión del Targum de Jonatán ben 'Uzziel a los Profetas (= T. S. B. 121)*, pp. 405-406.

Studia Theologica, 1954, II.— E. NIELSEN, *The Burial of the Foreign Gods* (El autor se propone demostrar que la narración del Gen. 35,5 representa un lazo de unión entre la tradición de Manasés referente a Jacob y la historia de Dina, y al mismo tiempo señalar el fundamento religioso-fenomenológico del rito del entierro «de los dioses extranjeros»), pp. 103-122.—C. SPICQ, *L'étreinte de la Charité (II Cor. V, 14)* (Exégesis filológica y teológica de la frase de San Pablo: «Caritas Christi urget nos..., 2 Cor. 5,14), pp. 123-132.—A. MURTONEN, *On the Chronology of the Old Testament* (Partiendo del hecho de la diversa cronología del TM y de los LXX hace algunas observaciones a la cronología del A. T., admitiendo como probable el carácter escatológico de los números), pp. 133-137.—P. WINTER, *The Treatment of Hist Sources by the Third Evangelist in Luke XXI-XXIV* (El autor examina las fuentes y los elementos originales que han servido al tercer Evangelista en su narración de los cap. 21-24 y el modo cómo los ha empleado), pp. 138-172.

— — — —, **1955, II.**— E. MOLLARD, *La thèse «La prophétie n'est jamais venue de la volonté de l'homme» (2 Pierre I, 21) et les Pseudo-Clémentines* (El autor, partiendo de la suposición (falsa) que la 2 Petr. fué escrita hacia la mitad del siglo II, quiere encontrar en las Pseudo-Clementinas los adversarios contra quienes se dirige San Pedro al afirmar que la profecía «nunquan allata est aliquando voluntate humana»), pp. 67-85.—A. EHEHARDT, *The Birth of the Synagogue and R. Akiba* (Tomando como base una explicación alegórica del Cantar de los Cantares 8,8 de Orígenes, cuando dice que la sinagoga es la «hermana menor» de la Iglesia, el auttor sostiene la verdad de esa afirmación desde el punto de vista histórico), pp. 86-111.—P. WINTER, *Luke XXII 66b-71* (El autor cree encontrar una afirmación de su tesis de que el pasaje de Luc 22,66-71 es una adición posterior a la obra del tercer Evangelista, comparándola con Joan. 10.24-36), pp. 112-115.—E. SJÖBERG, *Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen* (Defiende que en los textos del Mar Muerto se encuentra el concepto de la nueva creación que opera en el hombre una verdadera renovación de su propia naturalza), pp. 131-136.—S. MOWINCKEL, *Die Metrik bei Jesus Surach* (Estudia la métrica en el Eclesiástico para ver en qué medida ha observado las reglas tradicionales y antiguas de la métrica hebrea), pp. 137-165.

Theologische Quartalschrift, 1956, 3.°.—SCHELKLE, *Der Apostel als Priester* (Las dos dimensiones del ministerio apostólico, según el N. T. son la «palabra» y el «culto»), pp. 257-283.

— — — —, **1956, 4.°.**—BOTTERWECK, *Zur Eigenart der chronistischen Davidsgeschichte*, pp. 402-435.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1956, 4.—O. Kuss, *Die Formel «durch Christus» in den paulinischen Hauptbriefen* (Con esta fórmula, ¿se refiere el Apóstol a Cristo que realiza la redención objetiva, o a Cristo que ahora es fuente de la nueva vida de los creyentes?), pp. 193-201.

— — — —, 1956, 6.—H. J. Trier, *Amos, der Mann, den Gott mit unwiderstehlicher Gewalt zum Propheten machte*, pp. 321-328.—H. Gross, *Internationaler Kongress der Alttestamentler*, pp. 375-377.

Verbum Caro, 1956, 38.—O. Cullmann, *Immortalité de l'âme et résurrection des morts* (La doctrina de Sócrates y Platón aunque muy respetable, es incompatible con la enseñanza del Nuevo Testamento). pp. 58-78.—G. Martelet, *Remets-nous nos dettes, comme nous remettons les leurs à ceux qui nous doivent*, pp. 79-84

— — — —, 1957, 41.—T. F. Torrance, *Liturgie et Apocalipse*, pp. 28-40.—W. Wischer, *La Réconciliation de Jacob et d'Esaü*, pp. 41-51.

Zeitschrift für Katholische Theologie, 1956, 4.—W. Kern, *Der symmetrische Gesamtaufbau von Jo. 8, 12-58*, pp. 451-454.

LIBROS RECIBIDOS

*De la BIBLITECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alofonso XI, 4. Madrid.

José M.ª Cabodevilla: *Señora nuestra. El misterio del hombre a la luz del misterio de María.*—Madrid, 1957.—140 × 200mm., XII + 433 páginas.

*De CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. Bentley House. 200 Euston Toad. London. N. W. I.

A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian literature.—London, 1957.—205 × 255 mm., XXXVI + 909 páginas.

C. F. D. Moule: *The Cambridge Greek Testament Commentary. The Epistles to the Colossians and to Philemon.*—London N. W. I., 1957.—130 × 190 mm., XII + 169 páginas.

*De DESCLEE & CIE. Tournai (Belgique).

Concordance des Evangiles Synoptiques.—Tournai (Belgique) ,1956.—110 × × 210 mm., 20 páginas, y cuadros.

*De EDIT. J. DUCULOT, S. A. Rue Pierquin, 18. Gembloux.

B. Rigaux, O. F. M.: *Saint Paul. Les Epitres aux Thessaloniciens.*—Gembloux, 1956.—165 × 255 mm., XXXII + 753 páginas.

*De EDITORIAL LITURGICA ESPAÑOLA, S. A. Barcelona.

C. Charlier: *La lectura cristiana de la Biblia.*—Barcelona, 1956.—120 × 190 mm., XV + 435 páginas.

*De MOODY PRESS. 820 N. La Salle Street Chicago, 10. Illinois (EE. UU.),

William Sanford: *Amazing dead sea Scrolls and the Christian Faith.*—Illinois, 1956.—140 × 190 mm., 251 páginas.

*De TECNOGRAPH. Corso Matteoti, 25. Torino.

SILVERIO ZEDDA, S. J.: *Prima lettura di San Paolo*.—Torio, 1956.—170 × 245 mm., 213 páginas.

*De VERLAG HERDER. Freiburg.

STEPHAN BERGHOFF: *Ein Gang durchs Evangelium. Betrachtungen über Christus*.—Freiburg, 1957.—130 × 195 mm., 255 páginas.

*De YALE UNIVERSITY PRESS. 1974, Yale Station New Haven, Conn (U. S. A.).

The Excavations at Dura-Europos, conducted by Yale University an the French Academy of Inscriptions and Letters. *Final report VIII. Part. I. The Synagogue*.—Oxford, 1956.—240 × 310 mm., XVIII + 402 páginas más fotografías y planos.

La noción dinámica del πνεῦμα en los libros sagrados

(*Conclusión*)

TERCERA PARTE

La personalidad del πνεῦμα

Habiendo examinado, a lo largo de todo el artículo, el aspecto dinámico del pneûma, se vislumbra un cierto peligro en orden a la personalidad de dicha dynamis: el pneûma, si en su naturaleza comporta ese carácter dinámico, si es la fuerza de Jahwe en el Antiguo Testamento, y la fuerza de Dios Padre y de Cristo en el Nuevo Testamento, podría ser ello aparentemente cierto obstáculo para concluir a la personalidad de la Tercera Persona de la Trinidad (78).

Por otra parte, no podemos olvidar la observación repetida ya varias veces a lo largo del estudio. En el examen de los libros sagrados, no son nuestros moldes filosófico-teológicos actuales los que han de marcar la pauta; las preocupaciones de los autores sagrados eran bien ajenas a todas las categorías que actualmente forman un elemento indispensable en la exposición de todas las verdades teológicas. Si hablamos de naturalezas, personas, etc., nos debemos guardar bien de querer hallar en los hagiógrafos todo ese mundo filosófico que dichos términos entrañan; son conceptos fundamentalmente abstractos, patrimonio de la mentalidad griega, mentalidad bien dispar a la oriental, que ama

---

(78) Cuán real sea este peligro se echa de ver de la conclusión a la cual llega Arnal tras su estudio sobre la evolución de la noción del pneûna en la teología cristiana: «Pour conclure, je dirai simplement que, bien des fois, Paul s'exprime de la même manière qu'il s'agisse du Christ ou de l'Esprit, mais l'Esprit est subordonné au Christ qui le dispense aux fidèles, l'Esprit apparaît comme une simple force divine, le Christ est une personne portant en soi cette force», Arnal, *o. c.*, pág. 310.

lo concreto. Son, a su vez, nociones que exigen un conocimiento científico asaz profundo, que vano será querer hallar en los escritos neotestamentarios, escritos que tienden a fines bien libres de toda preocupación científica. Hubiera sido ciertamente cosa agradable preguntar al Príncipe de los Apóstoles, o al mismo Doctor de los Gentiles, si el pneûma realizaba las condiciones para definirse una «intellectualis naturae individua substantia».... Son nociones en suma, que mediante una elaboración lenta, al contacto con el mundo filosófico, llegan a enunciarse plásticamente en lo referente a la Trinidad.

Con todo, ¿hallamos en los libros sagrados elementos suficientes para proclamar que el ruaḥ-pneûma es algo divino y, sobre todo, es algo distinto del Padre y del Hijo?

En orden a la *divinidad* del ruaḥ-pneûma, la cuestión halla fácil respuesta, pues es una conclusión legítima de todo lo expuesto a lo largo de nuestro estudio.

Ambos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo, describen al ruaḥ-pneûma como una fuerza, una dynamis que pertenece a Jahwe-Dios, es más bien su fuerza y su dynamis.

En el Antiguo Testamento, bien que el ruaḥ con frecuencia revestía un carácter material y cósmico, no obstante siempre era algo que pertenecía a Jahwe, algo en virtud de lo cual Jahwe obraba de modo que se llegaba a identificarlo con la fuerza de Jahwe: el ruaḥ es Jahwe en cuanto obra y actúa, o como dirá felizmente Verbeke, hablando del pneûma en el libro de la Sabiduría, «... le pneûma n'est que la représentation symbolique d'un aspect de la divinité, son activité dans le monde» (79).

En el Nuevo Testamento, el pneûma realiza idéntica función que el ruaḥ antico-testamentario, con esta diferencia que en la nueva alianza Dios se manifiesta a través de su Enviado, su Hijo. De ahí que, realizada la obra salvífica, a partir de la resurrección el pnûema aparece no tan sólo en relación con Dios Padre, sino también con su Hijo, que es constituído Rey con el esplendor de toda su potencia, que precisamente es el pneûma. En consecuencia, el Nuevo Testamento hablará indistintamente de πνεῦμα τοῦ Θεοῦ y πνεῦμα τοῦ υἱοῦ. Pero siempre bajo el aspecto dinámico de poder y virtud operativa, ya sea del Padre, ya del Hijo.

---

(79) VERBEKE, G.: *L'Evolution de la doctrine du Pneuma du stoicisme à S. Augustin* (Louvain, 1945), pág. 235.

Dada esta relación e identificación del ruaḥ-pneûma con la divinidad, en cuanto constituye la fuerza y dynamis del Altísimo, se puede explicar el predicado, que ha llegado a ser esencial, para designar la Tercera Persona de la Trinidad: ἅγιον-קדש, atributo que acompaña tan frecuentemente al pneûma en el Nuevo Testamento y algunas veces al ruaḥ antico-testamentario. Este hecho, que en páginas posteriores examinaremos más al detalle, quizá halle su explicación en relación del pneûma con la divinidad, en cuanto la santidad es una propiedad de la divinidad. Siendo Dios el Santo, de igual modo su actividad es regulada por su santidad.

Idéntico acuerdo existe entre los autores por lo que hace a la *personalidad* del ruaḥ en el Antiguo Testamento. En las páginas antico-testamentarias nadie quiere ver proclamada la personalidad de la Tercera Persona de la Trinidad; se hablará a lo sumo de ciertas personificaciones.

Por lo demás, a través de la vida de Cristo, aparece bien clara cual era la mente de los contemporáneos de Jesús en orden a la divinidad.

La misma gramática viene en contra de la personalidad del ruaḥ en el Antiguo Testamento: en hebreo es el género masculino el usado para las cosas personales, mientras lo impersonal se expresa por el femenino. En cuanto al ruaḥ, de 378 veces que aparece en el TM, 44 veces tan solo reviste género masculino.

Las mismas imágenes y expresiones que usan los hagiógrafos antico-testamentarios, evidencian la persuasión de éstos por lo que se refiere a la naturaleza personalística del ruaḥ: son imágenes que entrañan en sí la concepción de un viento, de un hálito, que evocan más bien una fuerza impersonal, o a lo sumo la persona de Jahwe a quien pertenece dicha fuerza (80).

Una vez pasado el umbral del Nuevo Testamento, las opiniones de

---

(80) El ya citado VAN IMSCHOOT concluye de este modo su estudio sobre la personalidad del ruaḥ en el Antiguo Testamento: «Is de geest Gods een hypostase? Uit al hetgeen hierboven uiteengezet werd blijkt, dat de g. van Jahweh of de h. g. in het O. T. niet voorgesteld wordt als een persoon, noch in den scholastieken zin (d. i. als individueel wezen van geestelijke, verstandelijke natuur), noch in den ouden semietischen zin (d. i. als iemand die zijn eigen recht bezit en anafhankelijk handelt). Hij is de kracht, waardoor Jahweh ingrijpt in zijn shep-chepselen, en is niet meer onderscheiden van Jahweh zelf (Ps. 139,7; Is. 60,1; 40,13) dan zijn hand (3 Reg. 18,46; 4 Reg. 3,15; Is. 8,11; Ez. 1,3 enz.) of zijn mond (Jos. 9,14; Is. 30,2; 34,16). Wordt hij nochtans dikwijls beschreven als een concreet iets, dat kan gescheiden worden van Jahweh, en buiten hem werken, dan is dit eenvoudig te verklaren uit de zeer primitive denkwijze der Hebreën, die een

los autores difieren, y no poco, en lo referente a la personalidad del pneûma en los libros neo-testamentarios. En efecto:

1) Existe una opinión según la cual no hay texto alguno en el Nuevo Testamento que proclame la personalidad del pneûma (81).

2) Una segunda, que la calificaríamos por opuesta a la anterior, establece como principio de personalidad el postulado: Todos aquellos textos en los que se atribuye al pneûma acciones personales, contienen la personalidad de la Tercera Persona de la Trinidad (82).

Tomando por base este criterio, los textos personalísticos sobre el pneûma se multiplicarían, a nuestro juicio, sobremanera; además, dicho criterio serviría no tan sólo para el pneûma, sino igualmente para otras nociones escriturísticas, como veremos más tarde, multiplicando peligrosamente las personificaciones.

3) Finalmente, hay autores que quieren caminar por una vía media, admitiendo un número mayor o menor de textos en los que se proclamaría la personalidad del pneûma.

Aún dentro de esta sentencia prudente, los autores se diferencian sobremanera entre sí. Limitándonos a dos autores, Prat (83) y Bertrams (84), que han estudiado particularmente la teología paulina, vamos a citar en dos columnas paralelas los textos que según dichos autores, contienen explícitamente o implícitamente la personalidad del pneûma:

	Prat	*Bertrams*
Rom.	5, 1-5 (II, 520)	
	8, 9-11 (II, 173-174)	

kracht of een werking noch abstrakt noch zonder een stoffelijk substraat denken kunnen», VAN IMSCHOOT in *Bijbelsch Woordenboek*, art. «Geest», col. 478, Roermond, 1941.

(81) Cfr. WEISS, B.: *Die Religion des Neuen Testaments* [2] (Stuttgart und Berlin, 1908), pág. 199.

(82) «An die dritte Person ist bei all jenen Texten zu denken, in denen dem πνεῦμα persönliche Handlungen zugeschrieben werden». HOLZMEISTER, U.: *2 Cor. 3,17: Dominus autem Spiritus est* (Innsbruck, 1908), pág. 38.

(83) PRAT, F.: *La Théologie de Saint Paul* [23], 2 vols., París, 1937. Hallándose los textos personalísticos en los dos volúmenes, indicamos en primer lugar el volumen y luego la página correspondiente.

(84) BERTRAMS, H.: *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Münster, 1913. Citamos las páginas de la obra.

	8, 14-17 (II, 161)	Rom.	8, 16 (158-160) (85).
	14, 17-18 (II, 520)		
	15, 15-16 (II, 164)		
	15, 30 (II, 520)		
1 Cor.	2, 10-12 (II, 172-173)	1 Cor.	2, 10 (160 ss.)
			3, 16 (160 ss.)
	6, 11 (I, 202)		
	6, 15-20 (II, 519)		
	12, 3 (II, 520)		
	12, 4-6 (II, 159)	1 Cor.	12, 4-11 (160 ss.)
2 Cor.	1, 21-22 (II, 163)		
	3, 3 (II, 520)		
	13, 13 (II, 158)		
Gal.	3, 11-14 (II, 520)		
	4, 5-6 (II, 160)		
Eph.	1, 13-14 (II, 101-102)		
	2, 18 (II, 520)		
	2, 22 (II, 521)		
	3, 14-17 (II, 521)		
	4, 4-6 (II, 521)		
	5, 18-20 (II, 521)		
Col.	1, 6-8 (II, 520)		
1 Thess.	5, 18-19 (II, 519)		
2 Thess.	2, 13-14 (II, 519)		

Dada la gran diversidad de opiniones existentes al respecto, queremos estudiar el problema en dos secciones distintas:

I.—En la primera sección, que llamaremos *negativa*, comprenderemos todos los escritos neo-testamentarios, excepto los libros del cuarto Evangelista, a través de cuyo examen se llega, a nuestro humilde parecer, a una conclusión negativa o al menos no explícita sobre la personalidad del pneûma.

II.—En la segunda sección, apellidada *positiva*, estudiaremos los escritos de S. Juan, a través de los cuales se llega a la afirmación clara

(85) Con todo, BERTRAMS no atribuye una fuerza decisiva a este texto paulino, como se desprende de su observación final: «Es ist natürlich noch kein Beweis, und die Zustimmung zu dieser Vermutung müsste dem subjektiven Ermessen eines jeden überlassen bleiben, wenn nicht drei Stellen bisher unbesprochen geblieben wären, die eine sichere Entscheidung ermöglichen». ID., *ib.*, pág. 160.

y explícita de dicha personalidad, representando al pneûma como algo propio y distinto del Padre y del Hijo.

Esta doble sección, es claro, se basa igualmente en un fundamento histórico, pues es un hecho histórico sin género de duda que el Discípulo amado de Jesús fué el último hagiógrafo neo-testamentario. Juan, que escribe hacia fines del primer siglo, ha vivido hechos y fenómenos que, o no los vieron los otros Apóstotes, o al menos no con la intensidad y posibilidad de reflexión con que los vivió el Aguila de Patmos. De ahí tantas observaciones psicológicas en el Evangelio de Juan, que evidencian, además de un fino espíritu observador en su autor, un gran caudal de reflexión y meditación sobre hechos y fenómenos de la vida de Cristo y de la vida cristiana en las primeras generaciones de su existencia. A esa observación y a esa reflexión debemos, en gran parte, el que la pneumatología haya cuajado al fin en una enunciación clara y precisa de la distinción del pneûma en orden al Padre y al Hijo.

I. —Sección negativa

El estudio de esta sección lo dividimos en dos partes:

1) La personalidad del pneûma en los Evangelios Sinópticos.

2) La personalidad del pneûma en los restantes libros neo-testamentarios, especialmente los libros paulinos.

La razón de esta división hemos de buscarla en la circunstancia que los Evangelios contienen la vida y la predicación de Cristo, sin hacer referencia a la vida cristiana tal cual aparecerá tras la venida del Espíritu Santo. En la vida y actividad mesiánicas de Cristo, el pneûma ejerce, como hemos estudiado a lo largo de la segunda parte del trabajo, una función muy semejante a la del ruah en el Antiguo Testamento. En los demás escritos, por el contrario, la acción del pneûma corresponde a una característica peculiar de la nueva economía, en cuanto la infusión del pneûma será el signo de la nueva alianza, viviendo los cristianos su vida santificadora, en su aspecto orgánico de perfección de la Iglesia e interno de perfección moral, bajo el impulso único y exclusivo del pneûma de Dios y del pneûma de Cristo (86).

(86) Esta diferencia, naturalmente, sería más patente si hubiéramos estudiado el aspecto de la función del pneûma en la vida cristiana, problema que, como hemos anotado ya, no ha sido posible incluir en esta publicación por razones editoriales.

1) *La personalidad del pneûma en los Evangelios Sinopticos*

De cuanto hicimos observar en la segunda parte, el pneûma, en la vida y función mesiánicas de Cristo, revestía un carácter idéntico, servatis servandis, al del ruaḥ en el Antiguo Testamento. El pneûma era la potencia de Dios que obraba en Cristo.

Para evitar el riesgo de caer en repeticiones inútiles, nos detendremos en el examen de un argumento que se esgrime con frecuencia a favor de la personalidad del pneûma en los Sinópticos: nos referimos al uso de las expresiones πνεῦμα, τὸ πνεῦμα, τὸ πνεῦμα ἅγιον, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, viendo en el uso del artículo y del atributo ἅγιον determinada la naturaleza distinta y personal del pneûma.

Por lo que se refiere al uso del artículo τὸ, nos parece un poco atrevido querer argumentar de ello en favor de la personalidad del πνεῦμα en los Evangelios Sipnóticos (87).

El Evangelista *Mateo* usa el artículo	no usa el artículo
4,1	1,18
10,20	1,20
12,18	3,11
12,31	3,16
12,32	12,28
28,19	22,43

Es digno de notar que Mt. reduplica una vez el artículo: Mt. 12,32, y otra sola vez no lo reduplica: Mt. 28,19.

El Evangelista *Marcos* usa el artículo	no usa el artículo
1,10	1,88
1,12	

(87) En las estadísticas que siguen citamos únicamente los textos en los que el pneûma aparece en relación con la divinidad, no, por tanto, todos aquellos textos que contienen el pneûma en un sentido natural, psicológico o demoníaco.

3,29
12,36
13,11

Es digno de notar que Mc. reduplica siempre el artículo: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, mientras Mt., como hemos observado ya, lo hace una sola vez.

El Evangelista *Lucas*, usa el artículo	no usa el artículo
2,26	1,15
2,27	1,17
3,22	1,35
4,1	1,41
4,14	1,67
10,21	2,25
12,10	3,16
12,12	4,1
	4,18
	11,13

Es digno de notar que Lc., al igual que Mc., cuando usa el artículo, lo reduplica siempre: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, exceptuados los casos en que se transponen los dos términos: τὸ ἅγιον πνεῦμα: Lc. 12,10.12, por obvias razones gramaticales.

Si consideramos los diferentes textos en que se usa o no se usa el artículo, difícilmente se puede deducir de los mismos un argumento en favor de la personalidad del pneûma, ya que no rara vez los textos paralelos de los Sinópticos no concuerdan en orden al uso del artículo, y donde uno habla del pneûma con artículo, otro lo trae sin artículo: Mt. 3,16; Mc. 1,10; Lc. 3,22; Mt. 22,43; Mc. 12,36.

En cuanto al uso del artículo en los Sinópticos, quizá son diversos los motivos que influyeron en ello, pero siempre bien ajenos a toda preocupación personalística: motivos estilísticos, de lenguaje, motivos simplemente rítmicos, etc. (88).

Una regla asaz general, pero no infalible, es la que establece que cuando se vuelve a hablar de alguna idea, de algún término, que ya

(88) Cfr. Tosetti, W.: *Die Person des Heiligen Geistes in den Evangelien* (Bonn, 1910), pág. 64.

precedentemente apareció en el contexto, se reanuda la citación casi siempre con el artículo.

Esta regla halla una aplicación casi universal en cuanto se refiere a la pneumatología diabólica: falta el artículo cuando no se ha hablado precedentemente en el contexto del pneûma impuro: Mc. 3,30; 7,25; 1,23; 5,2. Por el contrario, el uso del artículo es casi invariable cuando se habla de un pneûma impuro, del que ya se hizo mención anteriormente: Mt. 12,43; Lc. 11,24; Mc. 1,26; 5,8; 9,25; Lc. 8,29; 9,42; Mt. 8,16; Mc. 9,20 (89).

Sin sólida base gramatical, difícilmente creemos se puede concluir, basándose en el simple uso del artículo, a la personalidad distinta del pneûma divino.

Si del uso del artículo pasamos al argumento que se basa en el empleo del término ἅγιον, como atributo del pneûma, la conclusión, a nuestro juicio, será igualmente negativa.

El Evangelista *Mateo* usa dicho calificativo en los siguientes textos:

1,18
1,20
3,11
12,32
28,19

Además, es de notar que Mt. en tres textos añade al término πνεῦμα el atributo calificativo de τοῦ Θεοῦ: Mt. 3,16; 12,28, y τοῦ πατρός; Mt. 10,20.

Por tanto, el primer Sinóptico, de las 11 veces que habla respecto del pneûma divino, ocho veces lo determina con algún calificativo.

El Evangelista *Marcos* usa dicho calificativo en los siguientes textos:

1,8
3,29
12,36
13,11

Por tanto, el segundo Sinóptico, de seis veces que habla referente al pneûma divino, cuatro lo califica con el atributo de ἅγιον.

(89) Tosetti, *o. c.*, pág. 45.

El Evangelista *Lucas* usa dicho calificativo en los siguientes textos:

1,15
1,35
1,41
1,67
2,25
2,26
3,16
3,22
4,1
10,21
11,13
12,10
12,12

Además, es de notar que Lc., una vez, habla de πνεῦμα Κυρίου: Lc. 4,18, citando las palabras de la profecía de Is. 61,1: רוח אדני יהוה.

Por tanto, el tercer Sinóptico, de las 18 veces que habla sobre el pneûma divino, 13 veces añade el calificativo de ἅγιον y una vez el de Κυρίου. En suma, de lo precedente se deduce que en los Evangelios Sinópticos la expresión πνεῦμα ἅγιον, sea con artículo o sin artículo, goza de la preferencia de sus autores sagrados.

Por otra parte, esta expresión, que en la teología posterior se hará clásica, no fué desconocida tampoco de los hagiógrafos antico-testamentarios: Is. 63,10.11; ps. 51.13.

En el Antiguo Testamento, la expresión debemos considerarla bajo el ángulo de vista de la acción del ruaḥ. Ya hicimos notar sobradamente que el ruaḥ no era sino la potencia, la dynamis de Jahwe que obraba siempre en favor del pueblo, vinculado a Jahwe en fuerza de la alianza contraída. Así como Jahwe es santo, su potencia se regula también por su santidad. No rara vez el Antiguo Testamento califica como santo cuanto se refiere a Jahwe: Ex. 16,23; 30,29; 35,2; Lev. 11,44.

Esa santidad de Jahwe se cristaliza, para la mentalidad antico-testamentaria, en la alianza existente entre Jahwe y su pueblo: la fidelidad de Jahwe en dirigir, salvaguardar y conducir a su pueblo, constituye el sello de su santidad. Y precisamente, en virtud del ruaḥ, que es la fuerza y poténcia de Jahwe, esa alianza se realiza, y Jahwe salva a su pueblo, no obstante las infidelidades de Israel: Neh. 9,5-37. De ahí el

calificativo de קדש que se atribuye en los textos citados del Antiguo Testamento al ruaḥ (90).

Por lo que mira al Nuevo Testamento, de las estadísticas mencionadas se desprende que la expresión τὸ πνεῦμα ἅγιον, bajo sus diversas formas, es sobre todo en Lc. donde halla su consagración (91).

¿Se puede concluir, del uso del ἅγιον en los Sipnóticos, a la personalidad del pneûma? A nuestro humilde juicio, en modo alguno.

No concuerdan los Sinópticos por lo que se refiere a su uso; antes bien, en una perícopa bien importante, cual la referente a la discusión de Cristo con sus enemigos sobre el carácter de la virtud con la que arrojaba los demonios, Mt. hará uso de la expresión τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, mientras Lc. se limitará a la fórmula antico-testamentaria δάκτυλος Θεοῦ. La mente de Lc. es bien clara: con esa expresión calcada en las fórmulas antico-testamentarias, el tercer Sinóptico patentiza que el pneûma, del que se trata en la perícopa, no es sino la fuerza impersonal, dinámica, propia de Jahwe (92).

Por tanto, si los hagiógrafos califican el pneûma con el atributo de ἅγιον, quieren con ello, ante todo, recalcar que se trata de la potencia de Dios, de su fuerza, en oposición al poder y dynamis del demonio. El ἅγιον se refiere a la potencia de Dios, como el atributo de ἀκάθαρτον, πονηρόν, hacen referencia al diablo: Mt. 10,1; 12,43.45; Mc. 1,23.26.27; 3,11; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,25; Lc. 4,33.36; 6,18, 7,21; 8,2.29; 11,24.26; Act. 5,16; 8,7; 19,12.13.15.16.

De ahí la gravedad del pecado de los fariseos, que atribuían el poder

---

(90) Lebreton, en su estudio clásico sobre la Historia del dogma de la Trinidad, da una interpretación algún tanto dispar que, sin que la rechacemos ni admitamos, proponemos al lector: «Je ne sais pas s'il faut attacher tant de signification à cet usage: il semble qu'il faille l'attribuer surtout à la désuétude où était tombé le nom de Jahvé: on ne peut plus dire: l'Esprit de Jahvé, on dit: l'esprit de sainteté ou l'Esprit-Saint». Lebreton, J.: *Histoire du dogme de la Trinité* ⁹, I (París, 1927), págs. 153-154.

(91) Ya lo hace notar Procksch: «Besonders Lukas liebt die Formel τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον in seinen beiden Büchern, wodurch der ursprüngliche Sinn von ἅγιον einigermassen verblasst; aber schon Markus zeigt dieselbe Neigung (vgl 3,29; Mt. 12,31; 12,36; Mt. 22,43; 13,11; Mt. 10,20), so dass Matthäus hier den ursprünglichsten synoptischen Text aufweist». Procksch, O.: «Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament», art. ἅγιον (Stuttgart, 1933), pág. 104.

(92) Lo hace notar muy bien el citado Procksch: «Als heiliger Geist wird er überall in Gott begründet gedacht, so dass ἅγιον etwa den Sinn des Göttlichen annimmt, womit der Gegensatz zum dämonischen und natürlichen Geist betont wird». Id., *ib.*, pág. 105.

divino que obraba en Cristo a la potencia diabólica, en el sentido expuesto en la segunda parte (93).

2) *La personalidad del pneûma en los restantes libros neo-testamentarios.*

En este apartado, nuestro examen se reducirá prácticamente a la concepción personalística del pneûma en los escritos de Pablo, ya que su pneumatología, al igual que las demás doctrinas teológicas en general, halla en el Apóstol de los Gentiles la enunciación doctrinal más elevada del Nuevo Testamento, si exceptuamos al Aguila de Patmos.

En el mismo libro de los Hechos de los Apóstoles, fuera de algunas fórmulas, que del resto las hallamos también en los escritos paulinos, la concepción del pneûma responde plenamente a la idea dinámica, tan clásica y tradicional, del pneûma. Esta dynamis recibirá casi siempre el calificativo de ἅγιον, conforme al uso habitual de Lucas en su Evangelio. En orden a la personalidad distinta del pneûma, vale por tanto cuanto anteriormente hicimos notar sobre dicho problema en orden a los Sinópticos: El pneûma es algo divino, ciertamente al igual que en el Antiguo Testamento, pero siempre en relación directa con Dios Padre y Dios Hijo, cual potencia de ambos, su fuerza dinámica.

Toda la concepción del libro de los Hechos parte de la experiencia fundamental de Pentecostés: ese día, conforme a la profecía mesiánica de Joel 3,1-3, Jahwe infunde su pneûma, su fuerza y su potencia, que llena y obra en todos los discípulos del Mesías, los constituye pneumatológicos y carismáticos, es decir, hombres llenos de la fuerza divina para cumplir su misión y realizar la obra de Cristo a través de los hombres.

Mas de esta característica esencial del pneûma en el libro de los Hechos, es decir, fuerza divina, dista todavía un tanto la concepción personalística de dicho pneûma. Del resto, si en el libro de los Hechos apareciera el pneûma bajo la capa personalística, la concepción teológica de Cristo y la misma doctrina del pneûma, a nuestro juicio, perde-

(93) Es digno de notar que en los escritos de Juan rara vez se habla del pneûma con el atributo de ἅγιον. Por el contrario, aplicará el atributo de ἅγιον, tanto al Padre: Jo. 17,11; Apoc. 4,8; 6,10, cuanto al Hijo: Jo. 6,69 (en algunos códices); Apoc. 3,7. Este hecho confirmaría nuestra opinión, pues indicaría que el ἅγιον se refiere más bien a la divinidad, sin ser, por tanto, distintivo de personalidad en la Trinidad.

rían mucho de su profundidad y plenitud. Pues Cristo, enviado de Dios y revestido de la fuerza divina, Cristo glorioso tras la resurrección, constituído en Rey e Hijo de Dios, en el sentido ya expuesto, despliega esa fuerza a través de toda la sociedad cristiana, y esa potencia precisamente es el pneûma, que será siempre πνεῦμα τοῦ θεοῦ o πνεῦμα τοῦ υἱοῦ. El libro de los Hechos de los Apóstoles no es tanto el «Evangelio del Espíritu Santo», como habitualmente se da en llamarlo, cuanto el Evangelio de Cristo glorioso, que obra y difunde su gloria, su potencia y su poder a través de las diversas manifestaciones de la vida cristiana.

Por lo que atañe al Apóstol de los Gentiles, el pneûma, a través de sus escritos, reviste diferentes acepciones. Al menos nueve fórmulas hemos hallado en sus escritos, y quirá sean más, en las que distintos calificativos tratan de determinar el término pneûma:

1) πνεῦμα, τὸ πνεῦμα
2) πνεῦμα ἅγιον, τὸ πνεῦμα (τὸ) ἅγιον
3) πνεῦμα θεοῦ
4) πνεῦμα χριστοῦ
5) πνεῦμα τῆς ζωῆς
6) πνεῦμα υἱοθεσίας
7) πνεῦμα τῆς πίστεως

Contra la conclusión negativa a la cual hemos llegado tras el estudio de la personalidad del pneûma en los Evangelios Sinópticos, se podría objetar a partir de Mt. 28,19, texto en que se contiene la célebre fórmula bautismal. Bien que haría falta todo un estudio reservado a dicha perícopa, nos limitaremos, por nuestra parte, a la siguiente observación: Estudiando el contexto, fácilmente se echa de ver que Mt. 28,18-20 halla su paralelo en Lc. 24,47 y Jo. 20,21-23. Ahora bien, tratándose de un texto en que el misterio trinitario es enunciado tan clara y explícitamente, es de maravillar que Lc. y Jo., en el mismo contexto, hagan referencia a todas las demás ideas de Mt., sin enunciar una fórmula tan precisa de profesión bautismal. Esta observación, que creemos tiene su peso, nos da pie para ver en la perícopa actual de Mt. 28,18-20 una cierta elaboración posterior del autor griego del Evangelio, a base de concepciones más desarrolladas a lo largo de la experiencia pneumatológica de las primeras generaciones cristianas. En modo alguno, por tanto, sería prudente basarse sobre un texto aislado de Mt., por otra parte, un tanto discutible en virtud de la razón predicha, si no hallamos en los Sinópticos otros textos que vengan a corroborarlo. Lo dice con mucha elegancia Arnal: «Est-il probant, en ce qui concerne la personnalité du Saint-Esprit? La chose, très contestable, est très contestée. Du reste, si une hirondelle ne fait le printemps, un texte douteux n'est pas une base suffisante pour porter un dogme, surtout lorsque ce texte est contredit par d'autres, surtout lorsqu on voit le pue d importance que lui attribuèrent les apôtres». Arnal, *o. c.*, pág. 90.

8) πνεῦμα σοφίας
9) πνεῦμα ἁγιωσύνης

Si consideramos los textos paulinos en los que se habla del πνεῦμα, ya con el atributo calificativo de ἅγιον o sin él, ya sin el artículo o con él, de todas estas circuntancias no nos es lícito desprender un argumento válido en pro de la personalidad distinta del pneûma. Sin que podamos dar con precisión matemática el número exacto de veces en que el Apóstol usa dicha expresión, con todo, de una estadística llevada a cabo asaz rápidamente por nosotros, hallamos que S. Pablo usa el término πνεῦμα, sin artículo y sin el atributo ἅγιον, unas 30 veces; la expresión τὸ πνεῦμα, sin ἅγιον, se halla esculpida unas 35 veces; finalmente, la fórmula πνεῦμα ἅγιον, ya con artículo ya sin él, se repite unas 15 veces.

Como se ve, bajo este punto de vista, Pablo discrepa asaz de su compañero de fatigas, Lucas, quien tenía cierta debililidad por la fórmula τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Que el Apóstol Pablo no piensa en la personalidad del pneûma, cuando añade el calificativo ἅγιον; se desprende bien claramente de un ejemplo, clásico a este respecto: 1 Cor. 12,3. Hablando de los diversos carismas y de los carismáticos, Pablo usa dos expresiones: πνεῦμα θεοῦ y πνεῦμα ἅγιον, para determinar el principio dinámico que obra en los carismáticos. Ambas fórmulas son estrictamente sinónimas en orden a su contenido doctrinal: se trata en los dos casos de la fuerza divina en virtud de la cual los carismáticos pueden hablar.

Esta potencia es santa por cuanto es la potencia de Dios; Pablo no se preocupa por determinar las relaciones, llamémoslas así, metafísicas que existen entre el pneûma y las otras dos personas de la Trinidad. Para él, lo importante es hacer ver la naturaleza de la vida cristiana que consiste precisamente en la configuración de Cristo, que se realiza mediante la acción del pneûma divino en nosotros, pneûma que será la fuerza de Dios o de Cristo (94).

Si tratamos ahora de examinar concretamente los argumentos principales que, según los autores, prueban la personalidad distinta del

(94) Cuán frágil sea el argumento que se basa en el uso del artículo y del calificativo ἅγιον se desprende bien claramente de la disparidad de opiniones que reina entre teólogos y exégetas respecto a establecer el número de textos paulinos que proclaman la personalidad. Hicimos ya notar la divergencia entre Bertrams y Prat. Idéntica confusión aparece también en las ediciones de la Biblia. Así, en la perícopa de Rom. 8,2-16, en que el término πνεῦμα es citado 17 veces, la Vulgata

pneûma en los escritos paulinos, llegaremos, a nuestro humilde parecer, a un juicio igualmente negativo.

Los autores, con frecuencia, alegan en pro de la personalidad del pneûma, el hecho tan constatado en los escritos paulinos de atribuir al pneûma atributos y propiedades que necesariamente implican, según ellos, su personalidad distinta del Padre y del Hijo.

La imagen paulina de la habitación del pneuma

Esta imagen es una de las más habituales en la pneumatología del Apóstol: Rom. 8,9.11; 1 Cor. 3,16; 2 Tim. 1,14.

Ante todo, queremos advertir que Pablo, al igual que los demás autores neo-testamentarios, no rara vez hará uso de la misma imagen con términos que incluyen, es verdad, una concepción dinámica, mas en modo alguno personalística: δύναμις, ἁμαρτία, πίστις ..... A estos términos, aún encuadrados dentro de su contexto, nadie se atreverá a atribuirles una personalidad: Rom. 7,17.18.20.23; 2 Cor. 12,9; Col. 3,16; 2 Tim. 1,5; 2 Pt. 3,13. De esta imagen, sin más, no se puede concluir a la personalidad. Si tratamos de interpretar los textos paulinos a la luz de nuestras presentes concepciones sobre la acción del pneûma en la vida cristiana, etc., fácilmente los textos paulinos revisten una claridad sorprendente; pero, y sobradamente lo hemos hecho notar, no es nuestra concepción actual la que debe dirigir, en principio, la interpretación del Nuevo Testamento, sino las concepciones que dominaron la mente del hagiógrafo, y que difieren con frecuencia asaz de las nuestras modernas.

Para Pablo, el pneûma es esencialmente el principio activo que acciona la realización y perfección de la vida cristiana. Y la imagen de la fuerza, de la energía, del principio vital, en cuanto obran y actuan

---

Clementina usa la mayúscula cuatro veces, indicando que en dichas ocasiones el «Spiritus» hace referencia a la personalidad: 9a, 11a, 11b, 16. Merk, en la séptima edición, del año 1951, en vez de cuatro veces, usa el «Spiritus» con mayúscula seis veces: 9a, 9b, 11a, 11b, 14, 16.

Otra perícopa clásica es la de Gal. 5,16-25, en que siete veces es citado el término πνεῦμα. La Vulgata Clementina, de las siete veces, una sola vez lo trae con mayúsculas. Lightfoot, en su obra *Galatians* [3], London, 1869, asegura y defiende que todas las siete veces el término debe citarse en mayúsculas.

dentro de nosotros, «inhabitando», es una imagen que puede hallarse a través de todos los pueblos y culturas.

De esta imagen central de la pneumatología paulina se desprenden, como legítimos corolarios, las diversas imágenes secundarias que de continuo se repiten en los escritos del Apóstol de los Gentiles.

1) El pneûma, que cohabita dentro de nosotros, nos atestigua que somos hijos de Dios: Rom. 8,16; cfr. igualmente Rom. 9,1; Act. 20,22-23.

2) El pneûma clama, grita, dentro de nosotros: Gal. 4,6; Rom. 8,15.

3) El pneûma que habita dentro de nosotros, pide en favor nuestro: Rom. 8,26. Todas estas imágenes pueden interpretarse, a nuestro parecer, sin que se precise recurrir a la personalidad del pneûma, ya que:

1) por lo que se refiere al testimonio del pneûma, el término μαρτυρέω y sus compuestos se hallan frecuentemente en la pluma de los hagiógrafos neo-testamentarios.

En el libro de Act. 20,23, el pneûma testifica, asegura a Pablo cuanto ha de padecer en la Ciudad Santa. Este testimonio, a nuestro juicio, se podría quizá encuadrar dentro de lo que nosotros daríamos en llamar la conciencia. Esta conciencia, claro está, en el caso de Pablo, obra bajo la acción del pneûma, es decir, bajo el impulso de una fuerza divina y carismática. Así se explica el hecho de que Pablo, en Rom. 9,1, hable de la conciencia con los mismos términos que en Rom. 8,16: συμμαρτυρέω y πνεῦμα ἅγιον; al igual que en Rom. 8,16, el τὸ πνεῦμα testificaba al τῷ πνεύματι ἡμῶν, así también en Rom. 9,1, ese mismo πνεῦμα es el principio dinámico del testimonio que nos da la conciencia: συνείδησις (95).

Nos hallaríamos perfectamente dentro de la idea base de toda la teología paulina: el cristiano posee el espíritu de Cristo; debe en consecuencia vivir conforme a ello: Rom. 8,9.11.13. Vivere in spiritu, para San Pablo equivale a vivir bajo la acción del πνεῦμα Θεοῦ: Rom. 8,14. Los que viven bajo dicha acción, esos son «filii Dei». Este vivir bajo el impulso de la acciónde pneûma, de la fuerza divina, nos da la convicción de que somos hijos de Dios, es más, nos hace palpar y experimentar dicha realidad de la filiación divina, por lo cual exclamamos: Abba, Pater. Mas un sentimiento íntimo e interno, la experiencia de la

(95) El P. Lagrange comenta del siguiente modo las palabras de S. Pablo: «Les hommes disent ordinairement: je parle en conscience. Paul a voulu ajouter qu'il agissait en union avec le Christ, conformément à une conscience dont l'Esprit-Saint était le principe intérieur». LAGRANGE: *Epître aux Romains*, pág. 225.

conciencia, no puede identificarse con la noción de la personalidad: presupone, sí, una personalidad, en nuestro caso, la del Padre o el Hijo;

2) en orden a los gritos, gemidos, etc., mencionados en los números 2 y 3, queremos recalcar el paralelismo bien profundo que en el Nuevo Testamento, existe entre la doctrina de los espíritus inmundos y la doctrina del pneûma divino, tocante a estos fenómenos.

Tanto al πνεῦμα ἅγιον como al πνεῦμα ἀκάθαρτον se abribuyen dichas imágenes y efectos:

a) en las descripciones de la posesión diabólica, se dice de Satanás que habita en el poseso: Mt, 12,45; Lc. 11,26;

b) el poseso obra y actúa bajo la fuerza y dinamicidad del πνεῦμα ἀκάθαρτον. Para expresar esta idea, los hagiógrafos recurrirán, como en el caso del πνεῦμα ἅγιον, a la preposición ἐν, que entraña la causalidad instrumental: Mc. 1,23; 5,2. Bajo su impulso y dirección, el poseso realizará acciones violentas, que evidenciarán la dinamicidad del principio que obra en él: Mc. 1,26; 5,4; 9,18.20.22.26; Lc. 8,29; 9,18.39.42;

c) en orden a lo que el poseso habla y expresa, ello se atribuye no tanto al ser humano, cuanto a Satanás: Mc. 1,24.25.26.34; 3,11; 5,7.9.12;

d) el poseso grita y clama bajo la acción de Satanás: Mc. 1,23.26; 3,11; 5,5.7; Lc. 4,31.41; 9,39.

Bertrams, de la presente analogía existente entre ambos pneûmas, el divino y el malo, en orden a sus efectos, quiere deducir uno de los argumentos escriturísticos en favor de la personalidad del pneûma.

Este argumento lo establece Bertrams en relación con el texto paulino de Rom. 8,16 (96).

El autor parte de la observación, hecha ya anteriormente por Simón (97), en virtud de lo cual el pecado, ἁμαρτία, esta dynamis existente en nosotros, presupone una persona, Satanás, conforme al texto paulino de Eph. 2,1-2. De donde concluye Bertrams: si bajo el ἁμαρτία está latente algo personal, que es el origen del pecado, es decir, el πνεῦμα ἀκάθαρτον, igualmente bajo idénticos efectos que se atribuyen en el orden moral al πνεῦμα ἅγιον, debe subsistir algo personal, es decir, la Tercera Persona de la Trinidad. Ante todo, es de admitir que la pneumatología relativa al πνεῦμα ἀκάθαρτον, aparece en el Nuevo Testamento revestida de un carácter bien peculiar y personalístico, que en el Antiguo Testamento

---

(96) Cfr. BERTRAMS, *o. c.*, págs. 156 ss.

(97) SIMON, TH.: *Psychologie des Apostels Paulus* (Göttingen, 1897), pág. 52.

no lo tenía, al menos en tal grado, ya que los hagiógrafos antico-testamentarios pintaban al ruaḥ malo en relación inmediata con Jahwe, cual emisarios directos de su potencia y acción ad extra.

Con todo, la conclusión que deduce Bertrams, me parece sobrepasa algún tanto el contenido de las premisas. No es de olvidar, en efecto, que el πνεῦμα ἅγιον, en los hagiógrafos neo-testamentarios, tiene ya su principio subsistente y personal, en cuanto es el πνεῦμα Θεοῦ y πνεῦμα Χριστοῦ: se trata de la potencia y virtud del Padre y del Hijo. Por tanto, mientras no tengamos un elemento nuevo que se añada a los ya conocidos, elemento que, a nuestro parecer, nos dará definitiva y claramente S. Juan, no nos es lícito concluir a la personalidad distinta del pneûma. Ello tanto más cuanto en el capítulo 8 de la Epístola a los Romanos se trata de la vida cristiana que debemos revestir en nosotros mismos, vida que proviene de Cristo, del Cristo glorioso, y viviendo la cual nos libramos de la servidumbre de la carne y de la ley, para incorporarnos la vida del espíritu y de la libertad. Así, puede hablar Pablo del πνεῦμα Θεοῦ: v. 9; del πνεῦμα Χριστοῦ: v. 9; de nuevo, al menos implícitamente del πνεῦμα Θεοῦ: v. 11, y explícitamente en el v. 14. Esto, limitándonos al contexto inmediato de Rom. 8,16, del que Bertrams quería deducir su argumento en favor de la personalidad del pneûma, ya que en los escritos paulinos se multiplican sobremanera las expresiones que relacionan el pneûma con el Padre y él Hijo (98).

De ahí, si tenemos presente el contexto de Rom. 8, no se puede, a nuestro juicio, desprender la concepción personal del pneûma. Se trata más bien de la fuerza divina que nos impulsa a realizar diversos efectos para hacer real y manifestar la vida cristiana, la transfiguración de Cristo en nosotros.

El neuma, sujeto de atributos sensitivos, intelectuales y volitivos

Pablo, asaz frecuentemente, atribuye al pneûma dichos atributos, que, en nuestra psicología moderna, presuponen un ser personal.

1) El pneûma conoce los secretos de Dios: 1 Cor. 2,10.11.
2) El pneûma es capaz de actos volitivos: 1 Cor. 12,11.
3) El pneûma es sujeto de actos sensitivos: Eph. 4,30.

Respecto a estas y otras diversas imágenes paulinas, es de notar que

(98) Toda nuestra exposición hallaría una base más sólida si hubiéramos desarrollado el tema del pneûma en la vida cristiana, que por falta de espacio hemos debido renunciar a incluir en nuestro trabajo actual.

se trata, ciertamente, de propiedades personales; mas no hay que olvidar tampoco que la personalidad propia y distinta dista todavía no poco de una simple atribución o propiedad personal. Con frecuencia, no se trata sino de pura personificación, sin que vaya incluída en modo alguno la personalidad. El mismo Pablo atribuye propiedades personales a partes puramente corpóreas: cfr. 1 Cor. 12,15.16.21.

Además, en el contexto de la perícopa de 1 Cor. 2,10-12, el pneûma del v. 10 es idéntico al πνεῦμα τοῦ θεοῦ del v. 11, y al το πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ del v. 12. Ahora bien, este πνεῦμα τοῦ θεοῦ Pablo lo relaciona analógicamente con el πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, ya que ambos versículos, el 10 y el 11, se unen íntimamente en la mente del Apóstol, mediante la fórmula τίς γάρ. Si se trata de personalidad en el caso del πνεῦμα τοῦ θεοῦ, personalidad propia y distinta, idéntica conclusión debemos admitir, en virtud de la analogía, respecto al πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, es decir, respecto a la potencia cognoscitiva del hombre.

Esta última conclusión no la queremos, no la podemos admitir, en virtud de los principios psicológicos; la primera, en cambio, la admitimos, guíados por la pneumatología de la teología actual: en ambos casos obramos arbitrariamente, llevados únicamente de nuestra cultura actual. O admitimos la personalidad en ambos casos, o no la admitimos en ninguno de los dos: es la única solución justa. Pablo no se preocupa de precisar conceptos abstractos, sino de expresar una realidad viva: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν: 1 Cor. 2,16, dirá el Apóstol; es de esa nuestra participación a la comprensión de los misterios de Dios de lo que se trata, comprensión que se efectúa en virtud de la potencia de Cristo, que vivifica y capacita, por decirlo así, nuestra mente a dicho acto.

La misma pneumatología, referente al πνεῦμα ἀκάθαρτον, puede servirnos para corroborar nuestra conclusión, pues el Nuevo Testamento, cuando trata de la posesión diabólica, pinta con frecuencia a los posesos dotados de tales conocimientos que implican un origen preternatural: Mc. 1,24.34; 3,11.12; 5,7. Este fenómeno puede explicarse en virtud del principio activo que actúa en los pneumáticos y carismáticos, sin necesidad de recurrir a la existencia personal de dicho principio (99).

La personalidad del pneuma en la doctrina de los carismas

No queremos, en esta parte del trabajo, detenernos en la exposición de la función carismática del pneûma, aspecto que pertenece a la sec-

(99) Bertrams dice a este respecto: «Diese Bilder erwecken den Gedanken an Sachliches, nicht an eine Person». Id., *ib.*, pág. 149.

ción del pneûma en la vida cristiana. Tan solo queremos reflejar el aspecto personalístico del pneûma a través de la doctrina de los carismas en el Apóstol.

En su primera Epístola a los Corintios, Pablo distingue tres órdenes de carismas:

1) διαιρέσεις χαρισμάτων, que lo relaciona con el πνεῦμα: 1 Cor. 12,4.
2) διαιρέσεις διακονιῶν, que lo relaciona con el κύριος: 1 Cor. 12,5.
3) διαιρέσεις ἐνεργημάτων, que lo relaciona con el Θεός: 1 Cor. 12,6.

Aparentemente, la Trinidad es patente, para el que considera el texto paulino a través de toda nuestra doctrina bien precisa referente al misterio trinitario. Pero quizá Pablo no pensara tanto en estas preocupaciones científicas. En efecto, tras haber enunciado Pablo en 1 Cor. 12,4-6 la triple división de los carismas, en el v. 7 da la razón final que regula la distribución de los mismos, enumerando acto seguido diversos carismas, que esta vez se atribuyen únicamente al pneûma: vv. 8-10 Y cual si quisiera sintetizar todo lo expuesto en una unidad central, enunciará en el v. 11 el principio generador de toda la actividad carismática: el pneûma.

La razón final de los carismas hemos de buscar en la perfección y formación del cuerpo místico de Cristo: Rom. 12,4-5; 1 Cor. 12,12; Eph. 4,16; Col. 2,19.

En la Epístola a los Efesios, Pablo, hablando expresamente de la perfección del cuerpo místico de Cristo, no citará al pneûma, sino más bien a Cristo cual origen de los carismas: Eph. 4,7. Cristo, constituído en Kyrios, distribuirá aquellos carismas que precisamente en la Epístola a los Corintios constituían función peculiar del pneûma: Eph. 4,11-12. Cfr. igualmente 1 Cor. 1,4-7.

En la misma perícopa de 1 Cor. 12, el διαιρέσεις ἐνεργημάτων se relacionaba con Θεός: v. 6. Mas en el v. 10, en que el pneûma tan sólo es sujeto de atribución de los distintos carismas enumerados, se aduce también el ἐνεργήματα δυνάμεων, sin que se atribuya, como en el v. 6, al Θεός, sino más bien al πνεῦμα.

Y hablando del cuerpo de Cristo, que se perfecciona precisamente a base de los carismas, de nuevo el Apóstol recurrirá al Θεός, cual origen de los carismas, sin mencionar esta vez al πνεῦμα: 1 Cor. 12,28-30. Cfr. igualmente 1 Cor. 7,7.

¿Qué se desprende de todo lo dicho? No creemos que se deduzca al menos la personalidad. Pablo expresa concepciones reales que sobre-

pasan todas las frías preocupaciones filosófico-teológicas: el misterio vivo de Dios que obra a través del cuerpo místico mediante su actividad y dynamis, realizando aquella armonía plena y unidad perfecta del todo en la variedad de carismas y gracias de los individuos (100).

La doxología paulina de 2 Cor. 13,13

Este es un argumento bien importante que los defensores de la personalidad del pneûma en Pablo no pueden menos de esgrimir.

En esta doxología, el Apóstol emplea una fórmula que, en su estructura literaria, enuncia bien claramente la Trinidad, estableciendo al pneûma en paridad con el Padre y el Hijo:

ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ
καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ
καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος
μετὰ πάντων ὑμῶν.

Dicha doxología constituye sin duda alguna la más perfecta y plena que hallamos en los escritos del gran Apóstol (101). En ella, en efecto, el Doctor de los Gentiles nos da una fórmula explícita, que en vano trataremos de hallar en los demás escritos de Pablo.

En su primera a los Corintios, se contiene la fórmula habitual: ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν: 1 Cor. 16,23; cfr. igualmente Gal. 6,18; Eph. 6,24 (quoad sensum); Phil. 4,23; Col. 4,18 (sine «Jesus»); 1 Thess. 5,28; 2 Thess. 3,18; 1 Tim. 6,21 y 2 Tim. 4,22 (id. ac Col.); Tim. 3,15.

Idéntica observación podemos generalizar por lo que se refiere a las doxologías que se hallan en el comienzo de las Epístolas paulinas, en que, sin embargo, se unen los nombres sagrados del Padre y del Hijo.

De ahí se desprende lo singular y característico de nuestra doxología presente, que constituye una excepción dentro de la ley general.

---

(100) No creemos exagerada, no obstante su mentalidad liberal, la proposición de Arnal cuando escribe: «Il y a un seul et même principe envisagé à des points de vue différents, l'apôtre oppose la diversité des charismes, services et opérations, au principe suprême d'unité qui accomplit tout en tous». Arnal, *o. c.*, pág. 302.

(101) «La formule solennelle de bénédiction de ce v. est la plus riche et la plus instructive de toutes celles que présentent les épîtres de S. Paul». Spicq, C.: *Epître aux Corinthiens*, in «La Sainte Bible», XI, 1948, pág. 399.

Esta circunstancia peculiar legitima una cierta precaución en orden a su interpretación personalística.

Ante todo, hay que hacer notar las circunstancias propias de la Iglesia de Corinto. De las Epístolas escritas por el Apóstol a los Corintios, se echa de ver que entre sus cristianos dominaban las disensiones, y de no poca monta.

En la segunda Epístola canónica, recibidas las informaciones que Tito le ha traído, Pablo hace ver el gran peligro que amenaza la existencia de su querida Iglesia, precisamente por falta de esa unidad, rota con la entrada en escena de los judaizantes, que minimizan la autoridad del Apóstol y rechazan su doctrina. De donde ese matiz apologético que invade todo el cuerpo de la Epístola.

Esta primera observación, basada puramente en las circunstancias históricas de la Iglesia de Corintito, se consolida por el tenor del epílogo de la Epístola, que precede inmediatamente a la doxología. Todo el epílogo no es sino una exhortación palpitante del Apóstol a realizar la unidad de espíritus, que se halla fuertemente amenazada: 2 Cor. 13,11.

Teniendo presentes estas precedentes observaciones, no creemos forzar en modo alguno la fórmula ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος, interpretándola cual si el Apóstol deseara para sus Corintios esa unidad de espíritus y esa unión, que son fruto del pneûma divino, de la potencia divina (= gen. subj.).

En esta interpretación, la gracia de Cristo, constituído en Kyrios: ἡ χάρις τοῦ Χριστοῦ, gracia que radica en el amor del Padre que ha enviado su Hijo al mundo: ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ya que la misión y la acción de Cristo se explican a partir de ese principio generador del amor de Dios: Rom. 5,8; 8,32-39; cfr. igualmente Jo. 3,16, la gracia de Cristo, repetimos, por su potencia y virtud, realiza y actúa la unidad de todos: 1 Cor. 12,13; Gal. 3,28. Nos hallaríamos dentro del marco general de la concepción-base de toda la teología paulina: la unidad del cuerpo de Cristo merced a la unidad del espíritu de Cristo que obra en todos: 1 Cor. 6,15; 10,17; Gal. 2,20; Eph. 5,30.

Esta interpretación, por lo demás, no parece extraña a la mente del mismo Pablo, cuando escribe por ejemplo a sus primogénitos europeos, los Filipenses. Tras exhortarles a la unión de espíritus: Phil. 1,27; Pablo parafrasea un tanto este deseo, indicándoles solemnemente lo que entiende y desea mediante dicha unión: Phil. 2,1-2. Queremos citar este texto paulino a través de la bella y libre traducción, que nos da Huby: «Si donc il y a quelque consolation dans le Christ, quelque réconfort du fait de la charité, s'il est quelque communion d'esprit, s'il est quelque

pitié de coeur, si tous ces sentiments ne sont pas pour vous de vains mots, s'ils existent en vous et que vous veuilliez les manifester à mon endroit, mettez le comble à ma joie en étant tous d'accord, ayant un même amour, un même coeur, un seul sentiment...» (102).

En este texto paulino, la oración sacerdotal de Pablo, llamémoslo así, por lo que mira a su deseo ardiente de que los suyos sean un solo corazón y una sola alma, topamos con idéntica fórmula que en 2 Cor. 13,13: εἴ τις κοινωνία πνεύματος: Phil. 2,1, con una significación bien precisa y determinada.

No nos parece, por tanto, ser ajena al texto de 2 Cor. 13,13, la interpretación propuesta. Se recalca una vez más ese deseo ardiente de Pablo a la unión de espíritus, que a lo largo de toda la Epístola no ha cesado jamás de implorar, unión que es obra de la gracia de Cristo.

De otro modo no nos explicamos el porqué S. Pablo, una vez hallada esta doxología, tan precisa y clara de contenido trinitario para quienes consideramos e interpretamos a Pablo a la luz de nuestros moldes exegético-teológicos, no haya echado mano de la misma al menos en sus Epístolas posteriores. Es un síntoma que nos inclina más bien a quedarnos con la interpretación propuesta, sin querer ver explícitamente formulada en dicha doxología la personalidad distinta del pneûma, en unión del Padre y del Hijo.

No obstante esta conclusión negativa a la que hemos llegado, en orden a la personalidad del pneûma en Pablo, no puede minimizarse el papel preponderante que juega el Apóstol aún en este mismo problema teológico. Ciertamente, en Pablo no hallamos la personalidad con aquella claridad que, a nuestro juicio, resplandece en los escritos de San Juan. Sin embargo, el Apóstol da tales directrices que directamente nos han de conducir a la enunciación clara de dicha personalidad. Para Pablo, el pneûma es quien obra, el pneûma es el término de la acción, pero siempre en relación con el Θεός y con el Κύριος. Falta al Apóstol un elemento tan sólo, mediante cuyo descubrimiento el Aguila de Patmos proclamará claramente la personalidad del pneûma.

Ello no quiere decir que Pablo no llegara a ver en el pneûma un algo distinto del Padre y del Hijo. Son cuestiones que no pertenecen al ámbito de nuestro trabajo actual; tan sólo hemos estudiado sus escritos. Y Pablo, en sus escritos, está dominado por otros problemas y otras

(102) Huby, J.: *Saint Paul. Les Epîtres de la Coptivité* 7, in «Verbum Salutis», VIII (París, 1935), págs. 291-292.

preocupaciones. Pablo es el *Apóstol de Cristo*, y Cristo es el centro de toda su doctrina y de toda su revelación, ese Cristo glorioso que él ha visto en el camino de Damasco, y cuya gloria y resplandor ha cautivado no tan sólo su vista, sino toda su inteligencia y su voluntad. Ese Cristo que extiende su poder y su potencia, poder y potencia que, en la mente del Apóstol, constituyen el pneûma, pneûma de Cristo esencialmente, y a través de Cristo, pneûma de Dios (103).

II.—Sección positiva

Habiendo concluído negativamente en la sección anterior, queremos en la presente exponer positivamente el camino que, a nuestro humilde parecer, condujo a la profesión explícita de la personalidad distinta del pneûma. Este camino es el Apóstol S. Juan quien lo descubre, mediante sus escritos. El Discípulo predilecto, con el recuerdo vivo de cuanto Cristo les había dicho y enseñado durante la vida terreste, mediante la meditación y reflexión propia y personal, con la lectura atenta de los libros del Antiguo Testamento, y quizá de las Epístolas paulinas gracias a su estancia en Efeso, llegará finalmente a identificar el λόγος con aquella concreta persona que, por espacio de tres años, convivió en medio de ellos. Establecida esta identidad, no era muy difícil, al que atentamente leía y meditaba los libros canónicos, llegar a ver las relaciones existentes entre el λόγος y el πνεῦμα; recordando, a su vez, cuanto Cristo les dijera, presupuesta igualmente aquella grande y universal experiencia pneumatológica que durante las primeras generaciones dominó la vida de la sociedad y de los individuos cristianos, el genio de Juan podía dar el paso decisivo; la personalidad distinta y propia del λόγος conducía a idéntica conclusión respecto del πνεῦμα. No bastaba, por tanto, la personalidad divina y distinta de Cristo, sino se exigía la identificación del λόγος con la persona concreta y divina de Cristo para llegar a la profesión explícita de la Trinidad.

Por razón de mayor claridad, dividiremos esta sección en dos partes:

1) La doctrina escriturística sobre el דבר - λόγος.

2) La doctrina escriturística sobre la mutua relación del רוח - πνεῦμα con el דבר - λόγος.

---

(103) En esto creemos acertada la expresión de SUSSARELLU: «Lucas et Paulus, discipulus et magister, dextras sibi porrigunt amice; atque uterque potius in missione insistit Spiritus Sancti, quam in divina Persona, describenda». ID., *o. c.*, página 87.

La doctrina escriturística sobre el דבר - λόγος

La doctrina sobre el דבר *en el Antiguo Testamento.* Ante todo, es preciso notar que el dabar ocupa en el Antiguo Testamento un puesto entre los diferentes intermediarios que los hagiógrafos interponen entre Jahwe y el mundo o los hombres. Dada la transcendencia de Jahwe, para el gobierno del mundo y dirección de los hombres, son dichos intermediarios los que, en nombre de Jahwe, cumplirán los designios providenciales del Altísimo.

Entre estos diversos intermediarios antico-testamentarios, podríamos señalar al menos cinco:

a) la ley: תורה
b) la gloria: כבוד
c) el espíritu: רוח
d) la palabra: דבר
e) la sabiduría: חכמה

Esta circunstancia de que la palabra ocupe un puesto en la escala susodicha, hace que la consideración teológica del λόγος neo-testamentario en S. Juan difiera radicalmente de la consideración teológica del דבר antico-testamentario. Para S. Juan el λόγος revestirá el carácter de único intermediario, si bien la expresión no cuadre muy bien dentro de la concepción johánnica.

Expresión acertada, si bien el autor admite que la personalidad del Espíritu Santo está bien acentuada, no tan sólo en Pablo, sino también en la descripción lucana de la Infancia. Así, estudiando la acción del pneûma en el relato de la infancia de Juan Bautista, escribe: «Tres acpectus quos exposuimus in praecedenti Articulo, et in Novo recurrunt Testamento: sed quanta diferrentia roboris, vitae, plenitudinis, perfectionis! Ibi (= in V. T.) lumen obscurum, hic (= in N. T.) sol; ibi initium, hic plenitudo. Insuper ibi, probabilter, multis in locis, Spiritus Domini vel Dei non distinguitur a Jahve, hic agit et operatur semper tertia Persona SSmae Trinitatis». Id., *ib.* pág. 85. ¡Por lo visto el autor no ha perdido las esperanzas de encontrar la personalidad distinta del pneûma en las páginas antico-testamentarias, ya que habla de «probabiliter»! Tras todo lo dicho, creemos que no tan sólo en el Antiguo Testamento, sino ni siquiera en los Sinópticos se puede hablar de personalidad distinta del pneûma.

Si nos detenemos en las estadísticas, comprobamos que el Antiguo Testamento habla del

דבר אלהים
דבר יהוה
דבר אדני

241 veces: 152 veces en los Profetas posteriores al exilio, 64 en los Profetas anteriores al exilio, 19 en los Ketubim, 6 en la Tôrah (104).

De ahí se desprende que los Profetas sobre todo usan tales fórmulas.

Dentro de la economía general del Antiguo Testamento, el dabar se relaciona con la alianza existente entre Jahwe y su pueblo. En virtud de ello, reviste un doble aspecto:

a) aspecto *doctrinal,* en cuanto el dabar representa la manifestación de la voluntad salvífica de Jahwe en favor de su pueblo, a fin de que, mediante la realización y práctica de los preceptos de Jahwe, el pueblo pueda salvarse;

b) aspecto *activo y dinámico*, en cuanto el dabar entraña dentro de sí, cual manifestación divina, la fuerza de poder salvar al pueblo, si este cumple lo prescrito por Jahwe.

Aspecto este último que constituirá el fundamento de la concepción del ruaḥ, que irá ligado siempre a la palabra.

Estos aspectos aparecen bien claramente en los libros de la Ley: se trata de un cúmulo de prescripciones y obligaciones proclamadas por Jahwe, de cuyo cumplimiento depende la salvación del pueblo. De ahí que en el momento de la proclamación del Decálogo: Ex. 20,1, Jahwe recuerda a su pueblo la liberación de la esclavitud de Egipto: Ex. 20,2. Cfr. igualmente Ex. 24,3.4.7.8; 34,1; Deut. 1,1; 4,2.13; 9,5; 10,4; 32,46.

El dabar es el signo de la voluntad divina en orden a la creación. Mediante su dabar, Jahwe expresa el «nombre» de las cosas, entendido en sentido bíblico cual esencia de las cosas, y manifiesta mediante el dabar su voluntad de que las cosas se realicen. De aquí, la relación íntima que se establecerá entre el dabar y la obra de la creación:

a) el dabar expresa la realidad de las cosas, el «nomen» en sentido bíblico: ps. 33,6;

b) el dabar expresa el precepto, la voluntad de Jahwe de que las cosas vengan a la existencia: ps. 33,9; Judith 16,17. Cfr. igualmente

(104) Cfr. *Dictionnaire de la Bible*, Suppl., fasc. XXV, art. «Logos», col. 443.

Gen. 1,3.6.9.11.14.24.26, textos en los que ambos aspectos, doctrinal y dinámico, se coadunan perfectamente. Con todo, en algunos textos, como en el ps. 33, se ve la armonía existente entre el dabar y el ruaḥ, que nos conducirá directamente a la conclusión de nuestra sección.

Idéntica concepción del dabar, de la palabra de Jahwe dinámica y operante, hallamos en la narración de los portentos que Jahwe obrara en Egipto en pro de la liberación de su pueblo: Ex. 7,19; 8,1.12-13; 8,16.20-21.31; 9,1-2.8.13-14.22; 10,21; 11,1.4-5. Núm. 11,23-24.

La concepción predicha del dabar hallará en los Profetas su consagración absoluta, al par que se irán delimitando las funciones del dabar y del ruaḥ: el dabar revestirá más bien el aspecto doctrinal, el enunciado de Jahwe, mientras el ruaḥ constituirá el aspecto dinámico, la fuerza de llevar a práctica, a la realidad, lo expresado por Jahwe. Ya hicimos notar, al hablar del ruaḥ en el Antiguo Testamento, la razón de ser del oficio profético en el pueblo de Israel, considerándolo siempre bajo el prisma de la alianza existente entre Jahwe y su pueblo: la fidelidad del pueblo hacia Jahwe, en virtud de la alianza, constituye el centro de toda la obra profética. Los Profetas son enviados por Jahwe a fin de hacer cumplir la alianza del Sinaí. La palabra, por tanto, de Jahwe, דבר יהוה, fórmula que hallará su consagración en los Profetas, será la renovación de los preceptos de Jahwe, despertará el recuerdo de las obligaciones contraídas en virtud de la alianza.

Ya en la narración de Núm. 22-24, buscando Balac una manera de maldecir en nombre de Dios al pueblo de Israel, recurrirá al profeta Balaam, bien convencido de que si este último pronuncia la palabra maléfica contra Israel, el pueblo de Jahwe será destruído: signo evidente de que la palabra en la boca de los profetas era considerada eficaz y operante: cfr. Núm. 22,8.19.20.38; 23,3.5.12.16.17; y en Núm. 24,4.16, Balaam nos dará la definición del profeta: שמע אמרי־אל, es el oyente de Jahwe, el confidente de la palabra del Altísimo.

Los Profetas escritores recalcarán la fuerza, eficacia y autoridad de sus discursos, basados en la irrevocabilidad y eficiencia de la palabra de Jahwe. La expresión אמר יהוה constituirá el título de autencidad que rubricará las profecías: Is. 42,5; 43,1.14.16; 44,2.6.24; 45,1.11.14.18; 48,17; 49,7.8.22; 50,1; 51,22; 52,3.4; 56,1.4. Basados en este distintivo de la profecía, cual oráculo, expresión y palabra de Jahwe, se concluye a su eficacia irrevocable, como signo de la providencia salvífica de Jahwe en favor de su pueblo: Ez. 12,25; cfr. igualmente Ez. 12,28; Is. 55,10-11; Jer. 2,1.2.3.4.22; 5,14....

En los libros sapienciales, la consideración del dabar no alcanzará tanta amplitud como la de la חכמה. Con todo no faltan textos en los que se atribuye al dabar, sea la creación: Eccli. 42,15, sea los portentos del Mar Rojo: Eccli. 39,22, sea la eficacia en general: Eccli. 43.5.10.28; Sap. 16,12. Y sobre todo, en la descripción poética de la muerte de los primogénitos egipcios, la palabra de Jahwe es pintada como un luchador, el decreto de Jahwe cual una espada que lleva la muerte por doquier: Sap. 18,14-16, imagen poética que el autor del Apoc. 19,14-15 hará suya.

Para comprender la concepción del λόγος neo-testamentario, queremos anotar brevemente las ideas antico-testamentarias referentes a la חכמה.

No rara vez la sabiduría es considerada cual fruto y efecto de la experiencia, más o menos como la sabiduría popular que hallamos en todos los pueblos. De ahí que los ancianos, los cargados de años y por ende de experiencia, rodeen los tronos reales: 1 Reg. 12, 6; Ex. 7,11; Is. 19,11; Dan. 5,11 (105).

Dicha concepción hallamos bien profundamente elaborada en el libro del Eclesiástico: Eccli. 24,17-32; 39,1-14.

Mas, al igual que en el dabar, la חכמה será descrita sobre todo en su relación con Jahwe:

1) Jahwe interpreta los sueños del Faraón, mediante la sabiduría de José: Gen. 41,16.

2) Jahwe revestirá de la sabiduría artística a cuantos trabajen en la construcción del templo y en la confección de los vestidos sacerdotales: Ex. 28,3; 31,3; 35,31.

3) Salomón y Esdras poseen la sabiduría de Jahwe: 1 Reg. 3,28; Esdr. 7,25.

4) Jahwe da la sabiduría a quienes la piden e imploran: Eccli. 1,1.9.33; Sap. 2,6; 7,7.15.21; 9,17.

Se echa de ver cómo la sabiduría entraña algo divino, se refiere a Jahwe, y se da a cuantos, puestos en algún ministerio, necesitan de ella. Nos hallamos siempre ante una imprecisión vaga de las funciones distintas que el Nuevo Testamento atribuirá a la palabra, al espíritu, a la sabiduría. El Antiguo Testamento no llegará a deslindar distintamente las funciones de estos intermediarios divinos, tanto más cuanto todos

---

(105) Cfr. VAN IMSCHOOT, P.: *Sagesse et Esprit dans l'A. T.*, in: «Revue Biblique», 47 (1938), págs. 24-29.

ellos se relacionan con Jahwe, el solo Dios. Bien que el ruaḥ aparece con el carácter casi exclusivo de dinamicidad, potencia y fuerza de Jahwe, la palabra y sabiduría revestirán ambos aspectos, doctrinal y dinámico, según la denominación dada por nosotros anteriormente. Esa imprecisión se explica bien fácilmente, tras todo lo dicho en la primera parte del trabajo, en cuanto el ruaḥ es el soplo de Jahwe, y la palabra exige en su enunciado ese soplo, ese hálito que acompaña necesariamente a la expresión verbal.

En los libros sapienciales se habla de la sabiduría personificada en tal grado que difícilmente se hallará en los libros sagrados otro modo tan fuerte y vívido de personificación:

a) de la sabiduría se dice, bajo el uso de 5 metáforas, que es:

1. exhalación de la potencia de Dios: Sap. 7,25.
2. efluvio de la gloria del Todopoderoso: Sap. 7,25.
3. irradiación de la luz eterna: Sap. 7,26.
4. espejo inmaculado: Sap. 7,26.
5. imagen de la bondad de Dios: Sap. 7,26.

Como indicaremos más tarde, Pablo aplica a Cristo varias de estas metáforas: Hebr. 1,3; Col. 1,15:

b) antes de ser creado el mundo: Prov. 8,24-29, la sabiduría aparece engendrada: Prov. 8,23.25;

c) la sabiduría coexiste en Dios, se sienta en su trono, desde toda eternidad: Sap. 9,4.9; Prov. 8,22;

d) mediante su palabra y sabiduría Dios ha formado al hombre, al igual que todo lo creado: Sap. 9,1-2; Prov. 8,30;

e) la sabiduría es el artífice de lo creado, y estaba con Dios cuando se creó todo: Sap. 7,21; 8,5-6; 9,9.

La personificación aparece tan clara que los hagiógrafos neo-testamentarios no harán sino aplicarla a Cristo, persona concreta, para poder llegar así a la elaboración teológica de la sabiduría y de la palabra hipostática.

Al hablar del ruaḥ antico-testamentario, hicimos notar, entre otros aspectos, el moral e interno. Dada la imprecisión que reina en orden a la determinación de las funciones distintas de los diversos intermediarios divinos, no es de extrañar que la concepción doctrinal de la sabiduría entrañe igualmente este aspecto:

1) el temor de Dios se describe cual inicio de la sabiduría: Prov. 1,7; 9,10; 14,26; 15,33, Eccli. 1,16.25.27; 19,18; 21,13, Is. 33,6; cfr. igualmente Job, 28,28; ps. 111,10;

2) el cumplimiento de los preceptos divinos es la condición necesaria para llegar a la sabiduría verdadera: Eccli. 1,26; 15,1; Jer. 9,23-24;

3) la sabiduría se introduce en el corazón del hombre, a fin de guiarle por el camino de la rectitud moral: Prov. 2,10-12;

4) Dios ama solamente a quien obra con sabiduría; la sabiduría nos hace amigos de Dios: Sap. 7,27.28.

De esta breve consideración sobre el דבר y el חכמה, se echa de ver cómo los hagiógrafos antico-testamentarios cimentan los fundamentos, y bien sólidos, del edificio que, merced a la experiencia real del Cristo concreto y personal, se construirá mediante la labor de los autores neotestamentarios. Lo visto y lo vivido en Cristo, lo oído de El, hará al Aguila de Patmos llegar a una conclusión, transcendental para la pneumatología, sobre la identidad y unidad sustancial de Cristo, persona concreta y bien real para Juan, y del Verbo, haciendo de un intermediario divino, impersonal en el Antiguo Testamento, una noción personal, propia y distintiva de la Segunda Persona de la Trinidad: Jesucristo es el Verbo de Dios substancial y personal: ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ.

La doctrina sobre el λόγος *en el Nuevo Testamento.* En el Nuevo Testamento, la evolución hacia el λόγος de Juan se efectúa asaz lentamente.

Por lo que se refiere a los Sinópticos, su concepción sobre la palabra reviste una forma, diríamos, muy elemental. Aún en Mt. y Lc., ambos evangelistas que tanto realce dan a los logia del Señor, el λόγος aparece muy rara vez y siempre, más o menos, con una significación algún tanto ajena a la que caracterizaba la doctrina del דבר antico-testamentario: el λόγος sinóptico reviste ante todo la idea de la doctrina de Jesucristo, pero tomada en su sentido material: Mt. 15,12; Mc. 10,22; Mt. 7,28; Lc. 4,32; algunas veces indicará los dichos, las expresiones que Jesús emplea en sus prédicas y conversaciones: Lc. 22,61; Mt. 22, 15; Mc. 12,13; Lc. 20,20.

No faltan tampoco textos en los que se vislumbra de algún modo la eficacia, la fuerza divina y sobrenatural de la palabra de Cristo, en cuanto los milagros se realizan por la sola palabra de Cristo: Mt. 8,8.16; las profecías han de cumplirse, pues las palabras de Cristo contienen una eficacia infalible: Mc. 13,31; Mt. 24,35.

En el libros de los Hechos de los Apóstoles, el λόγος tiene un sentido asaz determinado, para designar el Evangelio, en cuanto es ὁ λόγος τῆς σωτηρίας: Act. 13,26 y ὁ λόγος τῆς χάριτος: Act. 14,3; 20,32. Bajo el prisma de este significado fundamental, se comprenden todas las expresiones siguientes:

a) oír la palabra: Act. 4,4; 10,44;

b) anunciar la palabra: Act. 4,29; 11,19; 13,46; 14,25; 16,6,32;
c) evangelizar la palabra: Act. 6,4; 8,4;
d) recibir la palabra: Act. 17,11;
e) crecer, difundirse la palabra: Act. 6,7; 13,49; 19,20.

En Pablo la doctrina del λόγος depende todavía de la concepción antico-testamentaria. El Apóstol, cuando trata de indicar el Evangelio, recurrirá tanto al término λόγος: 1 Thess. 1,6.8; 2,13; 2 Thess. 3,1; 1 Cor. 14,36; 2 Cor. 2,17; 4,2; Phil. 1,14; Eph. 1,13; 2 Tim. 2,9; Tit. 2,5, cuanto al vocablo εὐαγγέλιον: 1 Thess. 1,5; 2,4.8; 2 Thess. 1,8; Rom. 10,16; 1 Cor. 4,15; 9,23; 15,1; Gal. 1,6; Phil. 4,3; Col. 1,5; 1 Tim. 1,8; 2 Tim. 2,8.

Pero en Pablo la fuerza y eficacia de la palabra de Cristo se recalcará con mayor viveza que en los Sinópticos y en los Hechos. Pablo hablará de la palabra de vida: λόγος ζωῆς: Phil. 2,16, fórmula que en Juan hallará una expresión doctrinal bien caracterizada en orden al Verbo divino. La misma predicación del Evangelio, en la concepción paulina, contiene una eficacia y fuerza que obran en los creyentes: 1 Thess. 2,13, llegando a definir la nueva, la palabra del Evangelio: δύναμις γὰρ Θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι: Rom. 1,16; 1 Cor. 1,18. Cfr. igualmente Hebr. 4,12, sea quien fuere el autor de la Epístola.

Esta eficacia y virtud de la palabra halla igualmente un eco profundo, sobre todo por lo que se refiere a la regeneración: es la palabra la que fecunda y engendra en nosotros una vida: 1 Pt. 1,23; Jac. 1,18.21; Eph. 1,13-14; Col. 1,5-6.

Nos hallamos ante una concepción bien acorde siempre a las ideas antico-testamentarias: no es la palabra en sí la que entraña dicha eficiencia dinámica, sino la palabra en cuanto es palabra de Dios (106).

En la evolución neo-testamentaria del λόγος, un papel bien preponderante ejerce la doctrina paulina sobre Cristo-Sabiduría.

---

(106) Una síntesis perfecta de cuanto hemos enunciado hasta el momento la hallamos en KITTEL, cuando escribe: «Die Vokabel wird —bis in den johanneischen Logos-Prolog hinein— niemals zu einem bloss noch formelhaften Terminus, sondern sie enthält immer diese lebendige Feststellung des —in diesem Fall von Gott an die Welt— gesprochenen Wortes. Immer ist in ihr, wenn sie das Offenbarungwort meint, irgendwie das Entscheidende die Erinnerung an den dieses «Wort» lebendig und wirklich Redenden. Das «Wort» ist niemals eine Grösse an sich, condern immer hat es —eben als echtes «Wort»— Wesen und Sinn darin, dass es zurückweist auf Den, der es sprach. Lediglich in der tatsächlichen Bezogenheit auf Ihn, nicht in der Vokabel und Formel als solcher, liegt das Wesen der spezifisch nt. Logos-Aussage». KITTEL, G.: «Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, ar. λόγας, IV, página 102.

Ya vimos en páginas anteriores la concepción antico-testamentaria sobre la sabiduría. Pablo tomará dichos elementos de los libros sagrados del Antiguo Testamento y los aplicará a Cristo, τοῦ Θεοῦ σοφία 1 Cor. 1,24. Cristo es:

1) la imagen de Dios: Col. 1,15; 2 Cor. 4,4.
2) reflejo de la gloria de Dios: Hebr. 1,3.
3) la virtud de Dios: 1 Cor. 1,24.
4) el primogénito entre todas las criaturas: Col. 1,15.
5) existe antes de todo lo creado: Col. 1,17.
6) todo ha sido creado por y en El: Col. 1,16; 1 Cor. 8,6; Hebr. 1,2.
7) todo lo creado se conserva en virtud de El: Hebr. 1,3.

Todas estas imágenes son eco perfecto de la concepción antico-testamentaria de los libros sapienciales. Si se aplica a Cristo la sabiduría, no es con todo, a nuestro humilde parecer, en idéntico grado de personalización que en el λόγος de S. Juan. Por lo que se refiere a la sabiduría, nos faltan elementos en el Nuevo Testamento por los que nos sea posible superar la simple personificación en esta identificación de la sabiduría con Cristo. Es más bien la fuerza de las imágenes antico-testamentarias la que domina toda esta identificación literaria. Con todo, y ello no se puede negar, supone un gran avance hacia la concepción teológica de Juan en orden al Λόγος personal.

En orden a los escritos del Aguila de Patmos, cuatro son los lugares en que Juan da a Cristo el calificativo de λόγος. Son de notar las diferencias en cuanto al uso:

1) en Jo. 1,1.14, se habla del Λόγος simpliciter.
2) en 1 Jo. 1,1, se habla del Λόγος τῆς ζωῆς.
3) en Apoc. 19,13, se habla del Λόγος τοῦ Θεοῦ.

Hay que notar igualmente que Juan, en todo su Evangelio, tan sólo en el Prólogo especula sobre el Λόγος personal, mientras en todo el resto del Evangelio: Jo. I,19-XX,29, jamás hablará del Λόγος en dicho sentido.

No faltará en el cuarto Evangelio la concepción sinóptica, y neotestamentaria en general, del λόγος, cual dicho, sermón, doctrina, etc.: Jo. 4,41.50; 6,60; 7,36; 8,43; 10,19; 15,20; 18,9.32. Mas aún bajo esta identidad de concepción con los demás hagiógrafos neo-testamentarios, S. Juan en su Evangelio hace ver aspectos bien personales y propios de su carácter y reflexión teológica; este λόγος, en efecto, de Cristo, sus doctrinas, sus dichos, etc. son ὁ λόγος τοῦ πέμψαντός με πατρός: Jo. 14,24; 8,47.55; 12,48.49.50, 14,10; 15,10. Se recalca bien profunda-

mente ese aspecto de la relación personal de Cristo con el que le ha enviado, sus palabras son palabras de su Padre.

Bajo esta concepción, común a todo el Nuevo Testamento, S. Juan recalcará, cual los demás Apóstoles, la fuerza vivificadora y transformativa de la palabra de Cristo: Jo. 5,24; 8,51.52; 6,61.68; 8,31; 15,7; 1 Jo. 2,14. Mas siempre con matices bien propios de Juan, que hacen del λόγος johánnico. aún bajo ese aspecto común a los demás hagiógrafos neo-testamentarios, un algo propio; así el cuarto Evangelista, al hablar de las disposiciones del hombre en orden a la recepción de la palabra de Cristo, hablará no tan sólo del ἀκούειν, cual los demás hagiógrafos, sino también de μένειν y τηρεῖν: Jo. 5,24; 8,43; 12,47; 14,24; 8,31; 15,7; 1 Jo. 2,14.24; Jo. 8,51.52; 14,23; 17,6; 1 Jo. 2,5; Apoc. 3,8.10, términos que implican concepciones bien peculiares, que entrañan ya de algún modo la identificación del Prólogo entre Cristo y el Λόγος τοῦ Θεοῦ.

En *Apoc. 19,13*, es más bien el aspecto funcional del Verbo de Dios lo que se recalca: el Verbo de Dios cumple su función. El Aguila de Patmos ve en su visión:

1) un caballo blanco; el caballero recibe el calificativo: πιστὸς καὶ ἀληθινός: 19,11, títulos mesiánicos y cristológicos: Apoc. 1,5; 3,14; 1 Jo. 1,9; Apoc. 3,7.14; Jo. 1,9;

2) el caballero ejerce las funciones judiciales: 19,11, función mesiánica igualmente: Is. 11,4-5; ps. 96,13;

3) el nombre del caballero: ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ. El nombre parece indicar la naturaleza: 19,12, nombre escrito que ninguno puede conocer, sino él;

4) de la boca de este misterioso ser, sale una espada afilada: 19,15, idea antico-testamentaria: Sap. 18,14-16; con ella castigará a las naciones, y las regirá y gobernará con vara de hierro: 19,15, idea igualmente mesiánica: ps. 2,7.

Esta es la descripción de Juan. Las circunstancias de la narración inclinan fuertemente la balanza en favor de la identidad del caballero con Cristo. Las imágenes, en efecto, todas son mesiánicas, ni faltan otras imágenes en el mismo contexto que hacen bien probable dicha conclusión: 19,13 (cfr. Is. 63,1-4); 19,15 (cfr. Is. 63,3-4); 19,16 (cfr. Dan. 2,47; 10,17; 1 Tim. 6,15; Apoc. 17,14).

Por todo ello, nos inclinaríamos a ver en dicha visión la persona de Cristo, cuyo nombre, que responde a su naturaleza, es ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ.

Mas es bien patente que el aspecto funcional prima sobre el aspec-

to teológico, sin que este último aparezca con la claridad de 1 Jo. 1,1 y Jo. 1,1.14 (107).

En cuanto a *1 Jo. 1,1*, es de notar que el aspecto funcional del λόγος campea, al igual que en Apoc. 19,13, sobre el aspecto teológico; con todo, este último es mucho mas vívido y preciso que en Apoc. 19,13. De ahí que las analogías con Jo. 1,1.14 sean bastante marcadas: se trata del Cristo concreto y personal, que fué objeto de percepción corporal y sensible para los Apóstoles: ἐθεασάμεθα: Jo. 1,14. Esta realidad sublime y, en cierto modo, inefable que existía junto al Padre: 1 Jo. 1,2; Jo. 1,1, se ha convertido en objeto de nuestra experiencia humana y sensible, apareciendo y permaneciendo entre nosotros: ἐφανερώθη: 1 Jo. 1,2; Jo. 1,14.

De las imágenes tan vivas que emplea S. Juan, se echa de ver que el Apóstol predilecto vive todavía bajo la impresión de aquella admirable dignación del Verbo, que es descrita patéticamente en el Prólogo del Evangelio: Jo. 1,14. No se puede poner en tela de juicio que se trata del Cristo histórico, real, que recorrió las tierras de la Galilea y de la Judea. A esta persona concreta, al Verbo personal, se le considera bajo su aspecto funcional de la vida; pues posee la vida, la vida eterna, que tenía junto al Padre: πρὸς τὸν πατέρα: 1 Jo. 1,2; Jo. 1,1.4, vida que nos trae al mundo, manifestándose en medio de nosotros, a fin de que podamos vivir esa vida divina: 1 Jo. 1,4; Jo. 14,20-24; 17,20.26.

De este aspecto funcional, de la consideración del Verbo como copartícipe eterno de la vida del Padre, y que aparece entre nosotros para infundírnosla, se pasa al aspecto puramente teológico del Prólogo, en que se habla del Λόγος simpliciter, en su preexistencia y eternidad, en su distinción eterna del Padre, en su cooperación a la obra de la creación y en su encarnación.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος: Jo. 1,1: esta expresión del Evangelista nos recuerda, y sin duda tal era su intención al escribirla, la expresión del comienzo del Génesis: בראשית, intención que se explicitará más claramente en los vv. 3-5.

---

(107) Dupont anota muy acertadamente: «En identifiant Jésus-Christ à la parole exterminatrice de Dieu, l'Apocalypse n'exprime pas ce que le Christ est par sa nature. Le nom de Logos n'est pas ici un nom personnel. Il s'attache à une fonction exercée par le Christ à la fin des temps; il vise un aspect de son rôle eschatologique. Jésus est appelé Logos, parole de Dieu, en tant que porteur de la condamnation divine contre les impies». DUPONT, J: *Essais sur la Christologie de Saint Jean* (Bruges, 1951), pág. 34.

Al Λόγος se atribuyen idénticos calificativos que los hallados ya en los libros antico-testamentarios hablando del דבר y חכמה:

1) la preexistencia y la eternidad: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος: Jo. 1,1. En oposición al ἐγένετο: vv. 3 y 14, Juan emplea el imperfecto ἦν, a fin de recalcar la existencia sin comienzo y sin «fieri» del Verbo divino (108);

2) la existencia eterna cabe Dios: καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν: Jo. 1,1.2, indicando al mismo tiempo su distinción de Dios Padre;

3) la divinidad: καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος: Jo. 1,1: bien que el Λόγος se distingue de Dios, esa distinción no radica en la naturaleza divina;

4) la actividad creadora: πάντα δι'αὐτοῦ ἐγένετο: Jo. 1,3. Se trata, por ende, de la existencia de los seres que no son «ab aeterno», sino que llegaron al «fieri»: ἐγένετο; en este último orden de cosas, todo se hizo δι' αὐτοῦ.

Al igual que en el Génesis, tras establecida la preexistencia y eternidad de Dios, se describía la obra de la creación, Juan pasa a la exposición de la función que desempeña el Verbo en la creación. Pues no hay que olvidar la circunstancia del Génesis, en virtud de la cual, en la narración de la creación, Dios expresa su voluntad, según anotamos anteriormente, por medio de su dabar: ויאמר אלהים; del mismo modo, una vez formulada la personalidad distinta del Verbo, Juan describe su actividad creatriz;

5) el Verbo divino, al igual que la sabiduría y el verbo en el Antiguo Testamento, es enviado a la tierra; a ello responde el aspecto funcional que el Λόγος ejercita en el Prólogo de Juan, su encarnación: καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο: Jo. 1,14, a fin de hacernos hijos de Dios: acción salvífica del Λόγος, que corresponde a la función desempeñada por el dabar en los libros antico-testamentarios;

6) este Verbo divino, Sabiduría encarnada, habitó en medio de nosotros: καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν: Jo. 1,14. Expresión que corresponde a toda la historia del Exodo: Jahwe está en medio del pueblo y habita en el tabernáculo que Moisés, por orden del mismo Jahwe, construyó: Ex. 25,8; una vez terminadas todas las obras, la gloria del Señor llenó el ta-

---

(108) «Dans cette phrase, nous avons donc une affirmation de l'antériorité du Verbe par rapport à la création; par le fait même est affirmée l'origine supra-terrestre de ce Verbe que les hommes n' ont pu connaitre cependant que sous sa forme de Verbe incarné, vivant sur la terre comme les autres hommes. Enfin, son éternité est insinué puisqu'il échappe au devenir de la création et qu'il demeure, au contraire, d'une façon permanente dans l' existir». BOISMARD, M.-E.: *Le Prologue de Saint Jean*, in: «Lectio Divina», XI, pág. 18.

bernáculo, y mediante la nube y el fuego, Jahwe condujo salvo a su pueblo a través del desierto: Ex. 40,32.34.36.

Mediante esta imagen antico-testamentaria, Juan nos describe la presencia del Verbo divino en medio de nosotros: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ: Jo. 1,14: hemos visto su gloria, en un sentido bien preciso y concreto, cual anotamos al hablar de 1 Jo. 1,1-3. Se trata, por tanto, de una nueva teofanía, que bien podemos considerar cual lo sumo de la habitación de Dios entre los hombres, pues basta ver y considerar Cristo, para ver la gloria de Dios, ya que a través de El conocemos y vemos al Padre: Is. 40,5; 60,1: Jo. 17,5.25; 14,7.9.

No se trata, por tanto, de la gloria en un sentido material, cual en los libros preexiliacos, sino de la gloria en cuanto es sinónimo de Dios, que se nos manifiesta presente corporal y físicamente.

Así, se alcanza la doctrina teológica del Verbo divino. El Verbo, דבר-Λόγος, no tan solo es la manifestación de la voluntad salvífica de Dios, sino también algo divino, substancial, personal, dotado de la misión funcional de comunicarnos la vida divina, ya que es el Hijo unigénito, μονογενής de Dios.

En virtud de la identificación realizada entre Cristo y el Λόγος, Juan a lo largo de todo su Evangelio, no hablará más del Λόγος ya que el Verbo divino existe en la realidad concreta de Jesús (109).

¿Porqué S. Juan, entre los diversos intermediarios antico-testamentarios, ha escogido el דבר-λόγος con preferencia a todos los demás? En especial, dada la evolución de la doctrina antico-testamentaria sobre el חכמה y su aplicación a Cristo hecha por Pablo en el Nuevo Testamento, ¿porqué S. Juan escogerá el דבר-λόγος para efectuar la identificación del Cristo concreto con el Verbo divino?

Difícilmente se hallará una respuesta decisiva y definitiva a esta pregunta. Quizá S. Juan se dejara llevar para dicha elección de ciertos móviles de ministerio apostólico. Dadas las concepciones filosóficas existentes en aquella época, y que sin duda no serían desconocidas en el mundo cultural de Efeso, Juan pudo escoger el λόγος, término que en todas esas concepciones jugaba un papel bien dominante. De ese modo podía exponer a sus fieles una doctrina cristiana bajo la capa de un término que a todos ellos decía ya mucho.

No queremos admitir con ello que la doctrina del λόγος, en S. Juan,

---

(109) «Das ἐγένετο aus J 1,14 ist der Übergangspunkt: das «Wort» wird geschichtliche Erscheinung. Diese geschichtliche Erscheinung heisst: Jesus. Er ist das «Wort». Aber das «Wort» heisst jetzt: Jesus». KITTEL, *o. c.*, pág. 132.

sea tributaria de la filosofía griega. Nada tan falso. A lo largo de todo el trabajo, hemos hecho ver nuestra oposición a semejantes tentativas. La doctrina del λόγος de S. Juan es esencialmente escriturística, tributaria del patrimonio doctrinal del Antiguo y Nuevo Testamento. Tan sólo su decisión al escoger dicho término, con preferencia sobre todos los demás intermediarios antico-testamentarios, pudo originarse, *quizá*, del contacto con el mundo helenístico del Asia Menor.

2.—La doctrina escriturística sobre la mutua relación del רוח-πνεῦμα con el דבר-λόγος

Es un hecho comprobado por la experiencia más primitiva y elemental que la palabra siempre viene acompañada por el hálito. En modo alguno se concibe la expresión de la palabra sin el hálito de la boca.

Basados en este hecho de tan simple percepción psicológica, los Hebreos unieron siempre a la palabra de Jahwe el ruaḥ o hálito, cual hicimos ya notar a lo largo de la primera parte de nuestro trabajo.

De nuestro estudio sobre el ruaḥ y el pneûma se desprende igualmente que la actividad y la eficacia de la voluntad de Jahwe se atribuyen no tanto al dabar cuanto al ruaḥ. La palabra expresa más bien el «nombre» de las cosas, en sentido bíblico; si en algunos textos, que hemos examinado ya, se considera al dabar como principio activo, este fenómeno halla su razón y fundamento en la circunstancia psicológica de que el hálito está incluído en la misma expresión de la palabra (110).

En la concepción antico-testamentaria, el ruaḥ es el hálito y el viento de Jahwe, la dynamis y la fuerza del Altísimo, que realizaba y llevaba a término los deseos y preceptos de Jahwe, deseos y preceptos que se manifestaban y expresaban por su dabar, su palabra.

Mediante el dabar, pudiéramos decir, el ruaḥ posee algo que puede llevar a término; sin el dabar, el ruaḥ seria algo vacío. Una vez enunciada por el dabar la realidad de la cosa, el ruaḥ, como principio dinámico, lleva a la realización la idea expresada por el dabar. Tan íntimamente están unidos ambos conceptos, el del dabar y el del ruaḥ que el

(110) Nuestro Profesor Boismard lo dice gráficamente: «Dans l'oeuvre créatrice, Dieu, par sa Parole, prononce le 'nom', l'essence, l'idée des différents êtres, mais c'est en vertu de la Puissance de l'Esprit que le êtres sortent effectivement du néant. Si cette Parole apparaît parfois douée d'efficience, c'est en vertu du souffle, de l'esprit, qui l'accompagne nécessairement». Boismard, *o. c.*, pág 133.

dabar sin el ruaḥ sería algo ineficaz, representaría un contenido, llamémoslo así, informe, carente de vida, por expresarnos de algún modo; mas el ruaḥ sin el dabar sería algo vacío, una fuerza motriz sin objeto existente que pueda mover. Ambos unidos, el dabar y el ruaḥ, se completan mutuamente en una unidad perfecta: el ruaḥ realizará lo expresado por el dabar.

Bajo este ángulo de vista, los hagiógrafos, en la descripción de la creación y de la acción de Jahwe en el mundo, unirán ambos términos, el dabar y el ruaḥ: ps. 33,6; Judith 16,17; ps. 147,18; Is. 34,16; Prov. 1,23; Is. 11,4.

Esta concepción antico-testamentaria será la base de la lenta evolución que conducirá a la conclusión formal sobre la personalidad del Verbo y del Pneûma divinos. Concepción que se halla expresada claramente en textos neo-testamentarios, como 2 Thess. 2,8, en donde se dice que Cristo aniquilará al Anticristo τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ: idea que expresa la eficacia, virtud y dinamicidad del hálito de Cristo. Crf. igualmente Eph. 6,17.

Idéntica idea nos parece ver en la concepción neo-testamentaria, anotada en páginas anteriores, de la eficacia y virtud del Evangelio, en cuanto es la palabra de Cristo; la predicación de la palabra divina aparece siempre acompañada de la acción del pneûma: 1 Cor. 2,4; 1 Thess. 1,5; 2,13; Rom. 1,16.

La palabra del Evangelio es eficaz y viva, dotada de la eficacia de obrar la acción transformativa en el hombre: 1 Pt. 1,23; Jac. 1,18.

En ambos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo, ambas ideas, la de la palabra y la del espíritu, aparecen unidas, de modo que el pneûma será cual el medio, el instrumento, el principio en virtud del cual la palabra se realiza, se actualiza.

Como se echa de ver, nos hallamos siempre tributarios del patrimonio doctrinal del Antiguo Testamento. Bastará que se llegue a personalizar distintamente al דבר-Λόγος, para que, merced a ese proceso previo, se pueda dar el paso definitivo en favor de la personalidad del רוח-πνεῦμα.

Ese proceso previo en orden a la personalidad del Verbo ya queda examinado; una vez que se ha llegado al Λόγος personal, Juan, mediante la reflexión de cuanto Cristo había dicho, mediante la observación de la experiencia pneumatológica vivida tan espléndida y difusa a través de las primeras generaciones cristianas, sirviéndose igualmente de todo cuanto de positivo podían prestarle las obras apostólicas, en espe-

cial las paulinas, se hallaba en grado de proclamar explícita y formalmente la personalidad distinta del Pneûma.

Siendo el Λόγος la imagen de Dios: Col. 1,15, no es a El a quien pertenece la acción y eficacia; el Λόγος expresa la idea, el «nomen», idea y «nomen» que llegarán al orden y existencia real en virtud del Pneûma.

Juan, al hacer la identificación del Λόγος con la persona concreta de Cristo, de aquel ser con quien él conviviera por espacio de tres años, se recordó que el Λόγος no viene solo, sino está acompañado siempre del Pneûma. Para un hebreo, acostumbrado a leer o escuchar los libros sagrados, dicha concepción era familiar.

La misión propia del Verbo divino, en consecuencia, consistirá, según Juan, en manifestar los secretos de Dios, en revelar al Padre, en anunciar cuanto ha oído del Padre: Jo. 17,6. Es, en suma, la Palabra del Padre, la Palabra de Jahwe, Palabra substancial, cierto, pero que responde a la palabra antico-testamentaria, en virtud de la cual Jahwe trataba de salvar a su pueblo, conforme a la obligación contraída en la alianza del Sinaí.

Tan solo la realidad vivida en Cristo, en Cristo concreto, que habló de su Padre, quien le envió, etc., hizo posible que los Apóstoles sobrepasaran la unidad exagerada que los hebreos establecían en Jahwe único, con una unicidad que no permitía pares de ningún género. Y tan sólo la identificación de ese Cristo concreto, que es Dios como su Padre, con el Verbo de Dios, hizo a su vez posible, a nuestro humilde parecer, la explicitación formal de la personalidad del Pneûma.

Al Pneûma le pertenece, en efecto, llevar a cabo, realizar y actualizar cuanto el Verbo ha anunciado, pues es el hálito eficaz y dinámico que llevará a término y vivificará en el orden real cuanto procede de la boca de Dios, es decir, cuanto expresado por el Verbo divino.

De ahí que toda la acción de la vida cristiana es acción propia y peculiar del Pneûma divino (111). No se trata, por ende, de una nueva revelación, ya que el Pneûma de por sí es algo vacío, es una fuerza bruta, si vale el término, que exige el contenido, la expresión del Verbo, para realizar y actualizar en algo su fuerza.

Para llegar a esta conclusión, ya lo hemos insinuado anteriormente,

---

(111) Ello hacemos ver en nuestro capítulo sobre el pneûma en la vida cristiana, capítulo que, como hemos anotado ya, no nos ha sido posible publicar en este número.

Juan se sirvió ante todo de la reflexión sobre cuanto Cristo les dijera en sus enseñanzas. Juan no podía olvidar que el Divino Maestro, en su discurso de despedida, les habló de otro Paráclito: ἄλλον παράκλητον: Jo. 14,16. Sea el significado que παράκλητος entraña, de abogado o consolador, para Juan no cabía duda que ese *otro* era distinto del primer παράκλητος, Cristo Jesús: 1 Jo. 2,1. La función de ese παράκλητος presupone, para su comienzo, realizada totalmente la misión de Cristo: no vendrá ese otro Paráclito, mientras el primero esté sobre la tierra: Jo. 16,7; 7,39. Su acción tenderá, en consecuencia, a manifestar, confirmar y realizar la misión del Verbo; a testimoniar, como buen abogado, delante del mundo la veracidad de la causa del Verbo, y el error del mundo: Jo. 16,8-11.

No tratará de decir cosas nuevas a los Discípulos, pues no es esa su misión, sino la del Verbo, que ha revelado ya todo a los suyos: Jo. 15, 15. El Pneûma tratará de hacer realizar lo dicho por el Verbo, recordar y conducir a los Apóstoles y Discípulos de Cristo a la comprensión de toda la verdad proclamada ya por el Verbo, testimoniar a favor del Verbo merced a la comprensión de la doctrina de Cristo: Jo. 14,26; 15,26; 16,13. El Pneûma deberá iluminar a los secuaces de Cristo para que éstos proclamen bien alto el mensaje recibido del Verbo. Es bajo la fuerza y dirección del Pneûma divino que los secuaces de Cristo podrán hacer triunfar la buena nueva del Evangelio. Bajo este punto de vista no nos pueden extrañar esas afirmaciones, al parecer un tanto contradictorias, merced a las cuales Juan describirá al Pneûma con funciones propias del Verbo: Jo. 14,26, cual si al Pneûma se atribuyera la función de enseñar, etc., mientras en Jo. 15, 15 se dirá explícitamente que Cristo, el Verbo, conforme a su propia y peculiar función, ha revelado a los suyos cuanto (πάντα ἅ) ha oído del Padre, etc.

A nuestro parecer, ambas funciones, la del Verbo y la del Pneûma, están bien claras en S. Juan, conforme a toda la concepción escriturística. Tan sólo, dada la unión íntima e inseparable existente entre la palabra y el hálito, imagen fundamental que sirvió siempre de punto de partida, Juan no se librará del todo, en la determinación precisa de las funciones de la Palabra y del Pneûma substanciales y personales, de esa imprecisión característica a todos los hagiógrafos: no es un tratado científico, en efecto, lo que Juan quiere dejarnos, sino un libro sagrado, destinado a la santificación y mejor conocimiento de Cristo.

El Verbo, en consecuencia, nos ha revelado ya todo; el Pneûma, conforme a su función y misión propias, tratará de actualizar y realizar esa revelación de Cristo, actualización y realización que exigirán, tra-

tándose de revelación, que el Pneûma les recuerde y les conduzca (ὁδηγήσει: Jo. 16,13, que el «docebit» de la Vulgata desvirtúa sobremanera) a la comprensión perfecta de la revelación proclamada por Cristo. Es esa su función propia y peculiar, y sin la revelación del Verbo, el Pneûma no podría actuar nada, ya que le faltaría el objeto sobre el cual desarrollar su dynamis.

Por lo demás, esta mutua e íntima relación existente entre el Verbo y el Pneûma, con la consiguiente aparente confusión en Jo. 14-16 de sus respectivas funciones, entra dentro del marco de todo el Evangelio de Juan; en el cuarto Evangelio, las imágenes y expresiones se confunden frecuentemente en torno al Pneûma y al Verbo divinos:

Pneûma	*Verbo*
1) Es llamado Paráclito: Jo. 14, 16.26; 15,7.26.	Id. del Verbo implícitamente: Jo. 14,16. Cfr. igualmente 1 Jo, 2,1.
2) Es enviado por el Padre y procede del Padre: Jo. 14,16.26; 15,26.	Id. del Verbo: Jo. 5,30; 8,16. 43; 13,3; 16,27; 17,8.
3) Se habla de la venida del Paráclito: Jo. 15,26; 16,7.13.	Id. del Verbo: Jo, 1,9.11; 3, 19.31; 5,43.
4) El mundo no puede recibirle, pues ni le ve ni le conoce; mas sí los creyentes: Jo. 14,17.	Id. del Verbo: Jo. 1,10.12; 8,14.19; 17,8.
5) No hablará por su cuenta, sino expresará lo que haya oído: Jo. 16,13.	Id. del Verbo: Jo. 7,16.17.18; 12,49; 14,24.
6) El Paráclito convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio: Jo. 16,8.	Id. del Verbo: Jo. 3,20; 7,7 (112).

De todo lo expuesto, se desprende cuán íntima y profunda sea la mutua relación existente entre el Λόγος y el Πνεῦμα, conforme a toda la tradición antico-testamentaria sobre el דבר y el רוח. A nuestro humilde parecer, tan solo merced a la identidad establecida entre Cristo y Λόγος, podía Juan pasar a la enunciación y profesión explícita y formal de la personalidad distinta del Πνεῦμα. De ahí ese tinte personalístico

(112) Sobre otras imágenes y expresiones comunes al Pneûma y al Verbo en el Evangelio de Juan, cfr. BORNKAMM, G.: *Der Paraklet in Johannesevangelium*, in: «Festschrift R. Bultmann» (Stuttgart, 1949), págs. 11 y ss.

que se percibe en la exposición doctrinal sobre el Pneûma a través de los capítulos 14-16 del cuarto Evangelio. Es ahí únicamente, respetando la opinión de cuantos sienten contrariamente, donde nos parece ver claramente enunciada la personalidad distinta del Pneûma divino. Para Juan, en efecto:

a) el Pneûma se distingue del Padre, pues;
1. es dado por El: Jo. 14,16;
2. es enviado por El: Jo. 14,26;
3. procede de El: Jo. 15,26;

b) el Pneûma se distingue del Hijo, pues;
1. es llamado «alius Paraclitus», distinto, por ende, de Cristo: Jo. 14,16;
2. es enviado por El: Jo, 15,26; 16,7;
3. recibirá de El, como El recibe del Padre: Jo. 16,14-15.

De una idea puramente antropomorfística, y en cierto modo material, cual era la primera revelación del Antiguo Testamento sobre el ruaḥ, hemos llegado a la idea sublime de la revelación del misterio fundamental de la religión cristiana: la Trinidad en la Unidad de Dios.

El Λόγος es el enviado de Dios Padre para expresar su palabra salvífica, o más bien, Cristo es la Palabra salvífica substancial, que nos revela los misterios divinos que entrañan nuestra salvación; acabada la misión del Verbo, el Pneûma divino, que es igualmente substancial al Padre y a su Verbo, siendo el Hálito de este Verbo, que a su vez es Palabra del Padre, el Pneûma divino, decimos, debe realizar y actualizar, cual principio dinámico y activo que es, dicha revelación salvífica del Padre proclamada por el Verbo.

El Πνεῦμα sin el Λόγος no puede desarrollar su actividad dinámica; el Λόγος sin el Πνεῦμα carece de fuerza dinámica en orden a la realización y eficacia de lo revelado. Ambos, en suma, se compenetran y se unen inseparablemente.

Conclusión

De todo el estudio, una conclusión resulta evidente y palpable: la noción escriturística del Espíritu común a ambos Testamentos, es la de principio dinámico y activo.

A la luz del Nuevo Testamento, en especial a la luz de la función que ejerce el pneûma en la resurrección de Cristo y en la vida cris-

tiana (113), sería lícito hablar de una edad pneumatológica, de una época del Espíritu Santo, de una era caracterizada por la acción y el influjo del pneûma. En el Nuevo Testamento, la época que sigue a la resurrección de Cristo, y en especial al hecho de Pentecostés, es la era en la que el pneûma debe desarrollar su actividad para actualizar y realizar la obra reveladora del Verbo divino.

La misión del Verbo tendía a manifestar la voluntad salvífica del Padre. Al igual que en el Antiguo Testamento, cuando Jahwe de continuo mediante sus Profetas hacía conocer el medio salvífico a su pueblo, a través del «verbum Jahwe», de igual modo la encarnación se encuadra dentro del marco de esa palabra salvífica de Dios. Dios envía al mundo de nuevo su medio salvífico, mas esta vez no tan sólo mediante la manifestación del verbum, mediante la revelación de lo que se debe hacer, sino mediante el envío de su palabra substancial, del Verbum Jahwe consubstancial: Hebr. 1,1-2. De una manera más sublime e infinita, pero siempre siguiendo la concepción del Antiguo Testamento, Dios Padre manifestará una vez más sus secretos salvíficos, pero totalmente, a través de su Palabra, que es su Hijo Unigénito.

El Pneûma desempeñará también idéntica función que en el Antiguo Testamento: la realización eficaz de la revelación proclamada por el Verbo. Por ello, tras la ascensión de Cristo, tras el complemento de la obra propia y característica del Verbo, es enviado el Pneûma, y la época en que vivimos, tras la experiencia de Pentecostés, corresponde a la era de dicho Pneûma. Cristo es el enviado y la Palabra del Padre; tras su resurrección, constituído en Señor y Rey, cual hicimos ver en la segunda parte del estudio, desenvolverá sn poder y dynamis, correspondientes a dichos títulos. Y precisamente dicha potencia y virtud constituyen al Pneûma. Es bajo este ángulo de vista tan sólo que propugnamos la era del Espíritu Santo.

Se nos objetará, y ciertamente es una objeción que nace espontánea, basándose en el dogma católico de la unidad de las operaciones de Dios ad extra. Es un dogma, en efecto, proclamado solemnemente en diferentes Sínodos: Denz. 79, 281, 428, 703. El Papa actual creyó oportuno recordarnos, en su Encíclica «Mystici Corporis», dicha verdad: «Certissimum illud firma mente retineant, hisce in rebus omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia, quatenus eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciant» (114).

(113) Este último aspecto no hemos desarrollado en nuestro trabajo presente.
(114) AAS, XXXV, 1943, pág. 231.

Ante todo, no debemos tratar de hacer la exégesis de los libros neotestamentarios, basándonos sobremanera en las categorías filosófico-teológicas de nuestra Teología científica. No se puede dudar que es el pneûma el que obra, siendo este aspecto dinámico el concepto fundamental de toda la pneumatología escriturística, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Pero, y hemos recalcado suficientemente, el רוח como el πνεῦμα no es sino el רוח y el πνεῦμα de Jahwe en el Antiguo Testamento, y de Dios Padre y de Dios Hijo en el Nuevo Testamento.

Por otra parte, existe un peligro real de adulterar los textos bíblicos, si exageradamente tratamos de introducir por doquier en la exégesis categorías puramente filosóficas que la Teología científica ha consagrado y canonizado en cierto modo.

Los hagiógrafos eran bien ajenos a preocupaciones filosóficas. Ahora bien, si queremos medir únicamente con nuestros moldes filosóficos, de persona y naturaleza, términos esencialmente tributarios de una filosofía que no era la hebrea, los textos del Nuevo Testamento podían darnos algunas sorpresas un poco desagradables; pues no se puede poner en tela de juicio que es el pneûma el que obra, a través de las páginas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Si en dichos textos, con nuestra noción de persona y naturaleza, queremos recalcar la distinción de personas en el seno de la Trinidad, disgregándolas y desasociándolas, quizá este tentativo sea más perjudicial al dogma de la unidad de operación ad extra que nuestra concepción defendida a lo largo del estudio (115). Pues no bastará recurrir a la noción filosófica de naturaleza para salvar lo que exageradamente hemos separado, cual si el Pneûma fuera quien obrara únicamente, y no las otras dos Personas.

En nuestra concepción, que creemos ser la concepción que se desprende de los textos neo-testamentarios, es, sí, el pneûma quien obra, pero ese pneûma es inseparable, diré más, inconcebible sin el Padre y el Hijo.

---

(115) No podemos subscribir en modo alguno la conclusión de SUSSARELLU en la obra antes citada: «Si verba 'Spiritu Sancto hoc in loco (= Lc. 1,41), non designant tertiam Personam SS. mae Trinitatis, actio, activitas Spiritus Sancti, quae omnes Actuum res gestas pervadit, ommino evanescit». ID., *ib.*, pág. 96. Ademas de no concordar con el autor en orden a ver en el relato de la infancia la personalidad precisa y distinta del pneûma, nos parece un poco trágica su conclusión. Pues en el libro de los Hechos es el pneûma, sí, el que obra, pero el pneûma del Padre o del Hijo. Y este detalle no se debe olvidar.

El Pneûma no es sino el Pneûma del Padre y del Hijo, su potencia y su dynamis; el Pneûma es inconcebible sin la noción del Verbo, pues es el hálito que acompaña a la expresión de la palabra. Y el Verbo es a su vez inconcebible sin el Padre, pues es la palabra del Padre. Por ende cuando obra el Pneûma, es el Padre y es el Hijo quienes obran, mejor dicho, es la potencia de ambos quien obra. Y no obra sino el Pneûma, mas en su obrar es inconcebible separar, hacer abstracción del Padre y del Hijo, porque, en suma, es la potencia de ambos. Y no podemos expresarnos mejor, pues al fin de cuentas nos hallamos ante el misterio mayor del cristianismo, la Trinidad en la Unidad.

Es esa la concepción del Nuevo Testamento; de ahí que los hagiógrafos repitan sobremanera las dos fórmulas: πνεῦμα τοῦ θεοῦ y πνεῦμα τοῦ υἱοῦ.

No son las nociones abstractas y filosóficas de persona y naturaleza las que preocupan a los hagiógrafos neo-testamentarios, sino la realidad viva de la revelación concreta y definitiva vivida en Cristo, en el Verbo divino, y que debe actualizarse y realizarse a través de los siglos merced a la obra de la potencia y dynamis de Dios, el Pneûma divino.

Fr. José Goitia, O. F. M.

La Anunciación de la Virgen

REPAROS EXEGETICOS Y DOCTRINALES A UNA RECIENTE INTERPRETACION

En la acreditada Revista *Revue Biblique* apareció el pasado año un estudio sobre la Anunciación de la Virgen, que juzgamos no debe dejarse sin algún comentario (1). Su autor, el R. P. Jean-Paul Audet, O. P., cree descubrir en la narración de S. Lucas un género literario especial, del que hay ejemplos en el Antiguo Testamento, en los que lo más natural, dice, es que se haya inspirado el evangelista, dada su inclinación a imitar el lenguaje y los usos literarios de la Escritura (p. 346).

Resumiremos, ante todo, con toda fidelidad y con alguna detención sus ideas, para emitir después sobre ellas nuestras apreciaciones. Helas aquí.

I

Hay, según el P. Audet, en la Escritura, entre otros, tres géneros literarios afines: las anunciaciones o mensajes, los sueños y las profecías. Será, pues, preciso investigar el movimiento literario y las formas por las que tales géneros se rigen, y aplicarlas después a este caso concreto de la Anunciación de la Virgen.

Para lo cual es, ante todo, de capital importancia averiguar la intención del evangelista al componer esta narración. Esta intención aparece en el paralelismo de fondo y forma entre las narraciones de la infancia de Juan y la de Jesús en el Evangelio, y la de la Iglesia en los Hechos de los Apóstoles.

Las narraciones de las dos infancias, de Juan y de Jesús, concebidas por S. Lucas como una historia destinada a la lectura privada,

---

(1) RB 63 (1956) *L'Annonce à Marie*, 346-374.

están subordinadas totalmente al mensaje evangélico. Las señales maravillosas que las acompañan hacen presentir un porvenir más lejano, es decir, las dos figuras que más se han de destacar en el Evangelio. El mensaje contenido en ambas anunciaciones no está orientado hacia Zacarías e Isabel, hacia María y José; se ordena primaria y principalmente a los dos niños, Juan y Jesús. Su contenido es directamente la grandeza de los hijos, más bien que el privilegio de los padres; la benevolencia de Dios para con aquellos en cuyo provecho los niños nacen, más bien que el favor concedido a los destinatarios del mensaje; finalmente, la gracia universal de los tiempos que se aproximan, más bien que la gracia personal o familiar de quien recibe el mensaje. En una palabra, ambos mensajes son, ante todo, mesiánicos. Juan es el Precursor profetizado en el Antiguo Testamento, y Jesús el heredero del trono de David, cuyo reino no tendrá fin (p. 374 s.).

De este primer avance en el estudio de la Anunciación de la Virgen, concluye el P. Audet que su contenido es, ante todo y primariamente, mesiánico. La intención del narrador Lucas se dirige directamente al Hijo; en segundo lugar, a la maternidad de María, y, en último término, al modo maravilloso de esta maternidad.

En este último detalle se destaca de una manera particular el paralelismo literario entre las dos narraciones y la intención del evangelista. El nacimiento de Juan se anuncia cuando Isabel era estéril y por su avanzada edad no podía esperar tener un hijo. Esta fecundidad inesperada era un signo de lo que más tarde había de ser el Bautista.

De la misma manera el nacimiento de Jesús se anuncia cuando la maternidad dejará a María en el estado de virginidad en que se encuentra de hecho, pues aún no ha celebrado las bodas públicas con José y, por consiguiente, no convive con su esposo. Semejante fecundidad, superior por su origen maravilloso a la que podía esperar de su matrimonio, es también un signo (I, 32.33; Is. 7, 14) a través del cual se podrá entrever lo que será más tarde Jesús.

La maternidad de María inaugura el cumplimiento de una de las más célebres profecías mesiánicas: *Ecce virgo concipiet et pariet filium* (Is. 7, 14); es un signo universal para la fe, la esperanza y el gozo mesiánico. Nos coloca el autor en el orden teológico, no en el ascético de una invitación a la castidad o a la virginidad; en el orden

de un acontecimiento que es en beneficio de todos, más bien que en el de los méritos o favores de la persona que recibe el mensaje.

No hay indicio de que el evangelista haya considerado la virginidad de María como un ideal, que ella se hubiera propuesto a sí misma, ni como una providencial preparación para la maternidad mesiánica. El conjunto del contexto y de la narración no están orientados en este sentido (p. 349 s.).

Pasa después el P. Audet a comparar entre sí los tres géneros literarios que supone afines, los sueños, los mensajes angélicos y las profecías. Tienen de común que son una comunicación con la divinidad, en la que Dios toma la iniciativa, pero cada uno ofrece características peculiares. Los sueños revisten, por lo general, un interés más particular y restringido que el mensaje y, sobre todo, la profecía. El mensaje se distingue principalmente de los sueños, en que se comunica al interesado en estado de vigilia, y por eso es posible el diálogo. La profecía es de interés más universal y mira así al pasado, como al presente y al futuro. Naturalmente, estos tres géneros literarios pueden hallarse combinados: los ángeles, por ejemplo, comunican a veces su embajada durante el sueño (Mt. 1, 20; 2, 13), y el mensaje es, a veces, una profecía.

Para analizar el pasaje de la Anunciación de la Virgen, toma el autor como guía un ejemplo particular de este género literario, sacado del libro de los Jueces, y se apoya en la ley de la relativa constancia de las formas literarias, para suponer que S. Lucas ha calcado su narración sobre ese modelo. Se trata del «mensaje del ángel de Yavé a Gedeón», tal como se refiere en el libro de los Jueces, 6, 11-24. El paralelismo que el P. Audet encuentra entre estas dos anunciaciones, abre para él perspectivas magníficas para intentar una nueva interpretación de la Anunciación de la Virgen.

Veamos, ante todo, la narración del libro de los Jueces. La traducción francesa que el P. Audet nos ofrece en su artículo, no es del texto hebreo, sino de la versión de los LXX, que en varios pasajes difiere notablemente del texto original. Comprendo la razón que ha podido tener para ello, y es, sin duda, que S. Lucas, como antioqueno de origen, o macedonio según algunos modernos, usaría, efectivamente, los códices griegos de la Sagrada Escritura. Copiamos, pues, la traducción castellana de Nácar-Colunga, que no sa-

bemos por qué razones sigue en este caso la versión griega, apartándose del texto original (2). Dice así:

«Vino el ángel de Yavé y se sentó bajo el terebinto de Ofra, que era propiedad de Joás, abiezerita, cuando Gedeón, su hijo, estaba batiendo el trigo en el lagar, para esconderlo de Madián. Apareciósele el ángel de Yavé y le dijo: «Yavé contigo, valiente héroe». Gedeón le dijo: «Por favor, mi señor, si Yavé está con nosotros, ¿por qué nos sucede todo esto? ¿Dónde están todos los prodigios que nos contaron nuestros padres, diciendo: Yavé nos hizo subir de Egipto? Y ahora Yavé nos ha abandonado, y nos ha puesto en las manos de Madián». El ángel de Yavé se volvió a él y le dijo: «Ve y con esa fuerza que tú tienes libra a Israel de las manos de Madián: ¿no soy yo quien te envía?» Gedeón le dijo: «De gracia, señor, ¿con qué voy a libertar yo a Israel? Mi familia es la más débil de las de Manasés, y soy el más pequeño de la casa de mi padre». El ángel de Yavé le dijo: «Yo estaré contigo y derrotarás a Madián, como si fuera un solo hombre». Gedeón le dijo: «Si he hallado gracia a tus ojos, dame una señal de que eres tú quien me habla, y no te vayas de aquí hasta que vuelva yo con una ofrenda y te la presente». Y él le dijo: «Aquí me estaré hasta que tú vuelvas». Entróse Gedeón y preparó un cabrito, y con un efa de harina hizo panes ácimos; y poniendo la carne en un cestillo y el caldo en una holla, los llevó debajo del terebinto y se los presentó. El ángel de Yavé le dijo: «Coge la carne y los ácimos, ponlos encima de aquella piedra y vierte sobre ellos el caldo». Hízolo así Gedeón, y el ángel de Yavé, alzando el báculo que en la mano tenía, tocó con la punta la carne y los panes. Surgió en seguida fuego de la piedra, que consumió la carne y los panes, y el ángel de Yavé desapareció de su vista. Viendo Gedeón que era el ángel de Yavé dijo: «Ay, señor, Yavé! Entonces he visto cara a cara al ángel de Yavé?» Díjole Yavé: «La paz sea contigo, no temas, no morirás». Gedeón alzó allí un altar a Yavé, y le llamó Yavé Salom, que todavía existe en Ofra de Abiecer.» (Jueces, 6, 11-24.)

El P. Audet hace sobre esta narración algunas observaciones. Gedeón, cuando se le aparece el ángel, no está en oración, sino trabajando en el lagar para que no le sorprendan los madianitas. El ángel le dirige este saludo: «Yavé contigo, valiente héroe.» Este nombre nuevo que le da, es ya presagio de la victoria: es un nom-

(2) La Vulgata sigue el original hebreo. Lo mismo hacen Bover-Cantera en su traducción.

bre profético, en el que se encierra resumido todo el contenido del mensaje, lleno de una esperanza que no resultará fallida.

Pero Gedeón relaciona las palabras del ángel con la situación precaria en que se encuentra el pueblo de Israel: «¿Por qué nos sucede todo esto?» El ángel le confirma el favor divino: «Yo estaré contigo.» Gedeón pide una señal, que le es concedida, cuando el fuego consume la ofrenda. Desaparece el ángel, dejando a Gedeón temeroso, porque ha visto cara a cara al ángel de Yavé. Recurre entonces al mismo Dios, quien le tranquiliza: «La paz sea contigo, no temas, no morirás.»

El P. Audet ve muchas afinidades entre la narración del libro de los Jueces y la de S. Lucas, lo cual le induce a pensar que se trata, efectivamente, de un género literario especial, «el mensaje», cuyas leyes sigue el evangelista. Con todo, en la narración evangélica no se trata propiamente de una visión: no hay en ella la más mínima palabra de descripción plástica a propósito del ángel, de su llegada, de su actitud ante María, de su partida. La parte visual ha sido deliberadamente reducida para servir de soporte a un mensaje traído por un legado de Dios. Nosotros nos inclinamos fácilmente a destacar el elemento visual, a materializar excesivamente un suceso que María ha debido experimentar de una manera más íntima (pp. 350-355).

Antes de darnos una interpretación del conjunto del mensaje angélico, el P. Audet quiere precisar la significación que para él tienen algunos detalles.

El ángel es enviado a una virgen. Esta palabra tiene para él el sentido normal y corriente que se encuentra en otros pasajes; por ejemplo, en la parábola de las diez vírgenes. Significa, sencillamente, una joven núbil, sin implicación moral definida. Es, ante todo, una indicación de la edad: una joven, que no es ya niña, pero está en la flor de la juventud. Es, además, un detalle de su situación social: una joven núbil, que aún no convive con su esposo. Si el término supone, efectivamente, la virginidad, es porque esa era la condición normal y corriente de las jóvenes en esa edad, no porque fuese un estado que hubiera de buscarse y estimarse por sí mismo. Lucas ha querido, sencillamente, calificar a María como virgen ya prometida en matrimonio.

Es claro, por lo que sigue en la narración, que el evangelista estaba persuadido de que María era, efectivamente, virgen, no sólo

por presunción de derecho. Pero, ¿quiso llamar especialmente la atención hacia la virginidad de María? Es posible, y hasta cierto punto probable, pero este detalle, si existe, es muy discreto y no fácil de probar, si se considera el uso corriente de la lengua que parece seguir el narrador.

La Virgen estaba ἐμνηστευμένη, es decir, era ya esposa de José, aunque no hubiera sido conducida aún solemnemente a su casa, conforme a las costumbres judías.

La primera palabra del ángel χαῖρε, más que un saludo a la manera griega, es una invitación a la alegría mesiánica; una alusión a un tema mesiánico antiguo: «Alégrate, hija de Sión...» (Sof. 3, 14-17; Joel, 2, 21-27). Pero además, el paralelismo que el P. Audet ve con la anunciación de Gedeón, le sugiere ver ya en esta primera palabra del saludo un compendio de todo el mensaje; una invitación a la alegría por la presencia próxima de Yavé en medio de su pueblo. Por consiguiente, la palabra χαῖρε debiera traducirse al latín por *laetare* en vez de *ave*.

Más significativa es aún la siguiente palabra: κεχαριτωμένη. La traducción ordinaria *gratia plena*, que se encuentra ya en las versiones prejeronimianas, ¿es satisfactoria? Para el P. Audet, no. Y la razón es de nuevo el paralelismo con la anunciación de Gedeón. El ángel sustituye el nombre de Gedeón por el título nuevo que le da: «valiente héroe». Lleva en su significado un presagio de la victoria; nombre nuevo, en el que está resumido el sentido de todo el mensaje y representa los designios de Dios con relación a su pueblo. Es, además, un nombre profético, cargado de esperanzas: la protección de Dios para con Israel no tardará en manifestarse.

El título κεχαριτωμένη ocupa en la Anunciación de María una posición literaria idéntica a la del «valiente héroe» de Gedeón. Ambos saludos se explican mutuamente. El ángel sustituye el nombre de María por el título κεχαριτωμένη, nombre nuevo, que revela los designios que sobre ella tiene Dios; nombre profético que presagia el cumplimiento próximo de la esperanza mesiánica, que va a tener su cumplimiento en la maternidad de María. Todo el mensaje está ya comprendido en esta palabra.

Ahora bien, la traducción *gratia plena* no está en armonía con estas indicaciones y ofrece, además, dos serias dificultades. La primera, es que «llena de gracia» nos obliga a interpretar la palabra

gracia como un don o cualidad inherente a María, y así desaparece el matiz del título como nombre nuevo y profético dado por el ángel. Queda reducido a una especie de cumplimiento: el ángel se dirigiría a ella con una alabanza que turbó su humildad.

La segunda dificultad es que, entendida la expresión «llena de gracia» como un cumplimiento, resulta ser una simple calificación, más o menos independiente de las circunstancias en que nos sitúa la narración. Cuando la saluda el ángel estaría ya llena de gracia, según esa interpretación, independientemente del mensaje que en este momento la viene de parte de Dios. La consecuencia de esta traducción, bajo el punto de vista literario, es que el movimiento del mensaje se encuentra parado en su punto de partida.

El género literario sugiere otra interpretación. El título κεχαριτωμένη por su misma fuerza de nombre nuevo y profético, es el que comunica todo el movimiento a la narración, tanto considerada de parte de Dios, que tiene la iniciativa, como de parte de María, que la recibe. Está, pues, justificado el buscar un término que exprese mejor que el *gratia plena* el contenido de esta expresión.

Y este término es, para el P. Audet, el título de *privilegiada*, que llena bien las dos condiciones de nombre nuevo y profético. Como nuevo, expresa por parte de Dios el favor de la maternidad mesiánica en las circunstancias en que se encuentra María, y como profético, lo que se hace ya presentir para un futuro más lejano.

Las siguientes palabras, «el Señor es contigo», corresponden, bajo el punto de vista literario, al «Yavé contigo» de la anunciación de Gedeón, y son en las dos narraciones una garantía de todo lo que sigue, particularmente de la esperanza que sugieren los nombres proféticos «valiente héroe» y «privilegiada». Por consiguiente, el saludo del ángel a María debiera traducirse de esta manera: «Alégrate, privilegiada, el Señor está contigo.»

«A estas palabras ella se turbó.» ¿Cuál fué la causa de esta turbación? No fué el pudor, como pensaron algunos antiguos, por ejemplo, S. Ambrosio. Tampoco la humildad, como creen muchos modernos, ya que esto supone que la intención principal del mensaje va dirigida a María. Para responder a esta pregunta hay que averiguar lo que la Virgen pudo entender del saludo angélico, y este detalle importante sólo puede precisarse una vez conocida la interpretación del conjunto de la narración (pp. 356-361).

Para interpretar el conjunto del mensaje, es necesario, ante todo, representarse con precisión la circunstancia en que fué llevado a María. El ejemplo de la anunciación de Gedeón es para ello decisivo.

El género literario «el mensaje» responde a las preocupaciones actuales de la persona que le recibe. Debemos, pues, ante todo, investigar esta circunstancia. La Virgen podía estar trabajando como Gedeón, pero al mismo tiempo preocupada por las esperanzas de su pueblo. En el pensamiento de Lucas, aunque no lo diga, María es, como Zacarías e Isabel, una de las personas sensibles a la esperanza mesiánica.

Además, María era una joven desposada, pero que aún no convivía con su marido. Debía pensar en aquella que tendría la dicha de llevar en sus brazos al Mesías. ¿Cómo sucedería esto? No lo sabía, pero debía atraer su atención la profecía de Isaías (Is. 7, 14). Cualquiera que fuese la elegida para madre del Mesías, había de ser una joven (virgen) en las condiciones en que ella estaba.

Se explica así fácilmente la narración de S. Lucas. Como en el caso de Gedeón, el saludo inicial responde a los pensamientos del destinatario del mensaje. De un golpe le descubre lo esencial del mensaje. Comienza, ante todo, por una invitación a la alegría mesiánica: «regocíjate», aludiendo al tema profético: «Regocíjate, hija de Sión.» «Privilegiada» responde al «valiente héroe» de Gedeón. Por parte de Dios, María está directamente relacionada con el acontecimiento esperado, causa de este regocijo. Como si dijera: tú eres la mujer privilegiada, la misma en la que piensas cuando esperas la consolación de Israel. Finalmente, las palabras «el Señor es contigo» debían garantizar, a los ojos de María, la extraordinaria revelación contenida, aunque de una manera relativamente oscura, en el «regocíjate, privilegiada», así como su cumplimiento.

Se comprende así perfectamente que María se turbase con una de esas sacudidas que suelen acompañar a los grandes cambios y decisiones de la vida, y que haya podido preguntar el significado exacto del saludo. Había entendido lo bastante para turbarse, pero no veía aún bien todo lo que ello representaba en su situación y en su porvenir.

El movimiento de la escena es análogo al de la de Gedeón, con la diferencia de que Gedeón oye una respuesta que no tiene paralelo en la narración de S. Lucas. María, sin duda, más turbada y afec-

tada como mujer, en lo que hay en ella de más íntimo, su esperanza de la maternidad, guarda silencio y se pregunta qué es lo que puede significar para ella semejante revelación de su próximo porvenir.

El mensaje en este punto vuelve sobre el saludo y precisa su sentido: «no temas, María» (esta vez el nombre familiar, lo que muestra bien la importancia que en el saludo tenía su sustitución por el título de «privilegiada»). Cada frase responde a una del saludo: «No temas»» a «regocíjate», «María» a «privilegiada», «has encontrado gracia» a «el Señor es contigo». Algo parecido a la primera parte del mensaje a Gedeón.

Los designios de Dios se precisan en las palabras que siguen: «he aquí que vas a concebir y darás a luz un hijo y le pondrás el nombre de Jesús». Es una explicación del contenido implícito del nombre «privilegiada»: ella es la joven (virgen) a que se refiere Isaías en su profecía.

El resto de esta parte del mensaje no ofrece dificultad. La oscuridad de la pregunta de María «¿Cómo va a ser esto *quoniam virum non cognosco*?, queda para el P. Audet considerablemente reducida. Observa, ante todo, que la antigüedad cristiana nos ha dejado muy poco sobre la interpretación de este texto. No se puede hablar de tradición, dice, sino con reservas y discreción. La única tradición exegética que existe sobre este punto tiene como primeros representantes conocidos a S. Ambrosio, S. Gregorio Niseno y S. Agustín. Respetable, es cierto, por los sufragios favorables que después se le han unido; delicada, por otra parte, si tratamos de criticarla, por todo lo que se ha edificado sobre ella en el decurso de los siglos en el terreno de la teología, de la ascética y de la piedad. Con todo, es susceptible de una revisión eventual, si la imponen razones proporcionalmente serias. Estas razones le parece al P. Audet que existen.

Ante todo, quiere precisar lo que justamente representa esta tradición. En una extensa nota examina algunos de los textos más significativos de S. Ambrosio, de S. Gregorio Niseno y de S. Agustín, y de su conjunto le parece deducir una doble constancia, negativa y positiva. Por una parte, se han querido descartar de la pregunta de la Virgen al ángel tres cosas: la duda, lo cual está justificado por el contexto: la candidez; simple conveniencia tratándose de una joven ya desposada y de un escritor tan serio como S. Lucas: la absurdidad, que se impone para no poner en contradicción la narración

consigo misma. Por otra parte, positivamente parece que desde que el problema se planteó en todo su rigor (S. Agustín), se le ha enfocado en la hipótesis de la promesa o voto de virginidad anterior al matrimonio, porque no se veía otra manera de salir del paso.

Esta solución se recomendaba, además, por razones exegéticas: era, efectivamente, la más conveniente a la dignidad de la madre y del hijo. Semejante conveniencia pesó particularmente en el espíritu de S. Agustín.

Pero lo que la exégesis ha hecho, puede también deshacerlo. Con todo, hay que reconocer que la dificultad con el correr de los tiempos ha aumentado, si se tiene en cuenta la enorme carga emotiva creada por tantos siglos de reflexión, de piedad y de ideal cristiano, que apoyan «el voto» o «la promesa de virginidad» de María. ¿Cómo ver a la madre de Jesús de otra manera que consagrada a la virginidad desde sus más tiernos años?

Mas los modernos, sobre todo en estos últimos siglos, son más sensibles a las dificultades gravísimas que ofrece esta interpretación. ¿Cómo suponer verosímil el voto de virginidad en una joven educada en el judaísmo palestinense de aquella época? Habría que invocar una excepción chocante. Ni vale acudir a las aspiraciones de los esenios a la continencia. Los esenios eran hombres libres que disponían de sí mismos. ¿Qué influjo podía tener su ejemplo en una joven sujeta a la autoridad paterna? Fuera de que el esenismo estaba al margen de la conciencia común.

Por otra parte, ¿cómo conciliar esta promesa o voto con el matrimonio con José? Lagrange confiesa que ignoramos las conveniencias que pudieron mover a la Virgen a casarse con S. José, a pesar de su promesa o voto de virginidad, y sospecha que el matrimonio con un hombre como José, la libraría de instancias inoportunas y aseguraría su tranquilidad. Pero, ¿qué es lo que se encierra bajo esa fórmula «un hombre como José»? José era justo (Mt. 1, 19), pero su justicia, ¿incluía el tomar como esposa a una joven que pretendía conservarse virgen? Habrá que suponer en él también un propósito de virginidad, y tendremos dos dificultades en vez de una, con la agravante de que habremos de considerar el matrimonio de la Virgen como una suerte de amistad espiritual.

El P. Audet resuelve todas estas dificultades con otra interpretación, ya sugerida en todo lo que lleva dicho sobre la escena de la Anunciación, y que cree puede confirmarse también con un argu-

mento filológico. Todo depende de la significación que se de a la partícula ἐπεί en la pregunta de María: ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω.

La partícula ἐπεί tiene en la frase de la Virgen un sentido causal. Pero este sentido causal reviste sus matices, y aquí precisamente encuentra el P. Audet el principio de una explicación armónica para confirmar su interpretación. Existe, efectivamente, un uso elíptico del ἐπεί que es clásico y no parece desconocido en el lenguaje del Nuevo Testamento. La elipsis consiste en suprimir con el επεί una prótasis (condicional absoluta), que, sin embargo, es necesario suponer para el sentido. Como es natural, este sentido elíptico se encuentra, sobre todo, en el estilo directo.

Ahora bien, tenemos aquí un caso de estilo directo: el diálogo de María con el ángel. Podemos razónar este uso con otros semejantes. Tales son, por ejemplo, ICo. 5, 10; 7, 14; 1 5, 29; He. 9, 26; 10, 2. Restituyendo la prótasis suprimida, la significación del ἐπεί es «puesto que entonces», «ya que en este caso», etc.

Por otra parte, el modo indicativo es regular con este empleo, ya sea en el tiempo presente, en el imperfecto, o en el futuro, conforme sea la naturaleza de la prótasis suprimida por la elipse.

En este caso la pregunta propuesta por María podrá traducirse de la siguiente manera: «¿Cómo va a ser esto, puesto que en ese caso, yo no debo conocer varón?» «No debo conocer» por «no conozco», que será más literal, pero que tiene el mismo sentido. El verbo «deber» no hace más que explicitar el matiz modal sugerido por el indicativo presente (Cf. ICo. 7, 14).

«Puesto que en este caso», es decir, en la hipótesis tácita en que se han puesto ambos interlocutores, es decir, en que ella, *la privilegiada*, ha de ser la madre virgen del Mesías, profetizada por Isaías. La respuesta del ángel se entiende entonces mejor y se conforma perfectamente con lo que pregunta María: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti», etc.

El P. Audet ve una nueva confirmación de esta interpretación en el género literario, comparando una vez más la narración de S. Lucas con la del libro de los Jueces. También Gedeón pregunta al ángel: «¿Con qué voy a libertar yo a Israel?», a lo que el ángel le contesta: «Yo estaré contigo...» Es la respuesta dada a María: «El Espíritu Santo...»

Pero el paralelismo entre las dos narraciones sigue. Gedeón pidió una señal y le fué dada. María no la pide, pero el ángel se la da

para confirmarla de una manera definitiva en el sentido que para ella tiene el mensaje: «Y he aquí que Isabel, tu parienta...»

Más aún, las dos narraciones tienen un fin semejante. María acepta explícitamente el mensaje: «He aquí la esclava del Señor...» Por el contexto se desprende que Gedeón está convencido de la eficacia del mensaje que el ángel le ha comunicado. Gedeón será el «valiente héreo», como María será «la madre de Jesús».

Así entendida la narración de S. Lucas, no ofrece, según el padre Audet, dificultad alguna. Forma parte de un conjunto, que es el nacimiento maravilloso de Jesús. La virginidad de María no es aquí considerada como un estado de vida permanente. S. Lucas nos ofrece esta narración como un signo para la fe, no como un ejemplo de continencia perfecta. Con relación a todo el Evangelio hace presentir los milagros de Cristo, particularmente el de la resurrección, la maravilla de Dios por excelencia. Todo el fondo es de orden teológico. Literariamente considerada la narración, se trata de «un mensaje», cuyas leyes fundamentales han de servir de guía en su lectura. El parecido con la anunciación de Gedeón es, para el P. Audet, tan estrecho, que le parece difícil pensar que S. Lucas no la haya tomado como modelo (pp. 356-371).

La dificultad principal que ofrece esta narración desaparece y la hipótesis a que ha dado origen, el voto de virginidad de María, y ha sido defendida y desarrollada a veces hasta con exceso, puede ahora desaparecer con ella. No es necesario, y Lucas no lo sugiere, que María haya hecho antes promesa o voto de virginidad. Lo único que dice es que se trata de una virgen, como era natural en su condición de desposada: esto basta. La tradición de que depende, no exige más, para que se vea cumplida la profecía de Isaías, 7, 14. Este es también el punto de vista de Mt. 1, 23. Para los dos evangelistas todo comienza para María con la concepción maravillosa de Jesús, cuando no estaba más que desposada con José y era virgen. Todo comienza con su maternidad mesiánica. Sobre el pasado de la Virgen no nos dicen nada. Lo más sencillo es suponer que no sabían nada, o que si sabían algo, no veían el interés que podía tener bajo el punto de vista del Evangelio, que era su único propósito.

El cuarto evangelio sugiere en todo caso (19, 27) que María no sólo era virgen en el momento de la anunciación, sino que permaneció virgen hasta el fin de su vida. Para explicar esto basta suponer que María creyó ver en la situación en que la colocaba su ma-

ternidad, un motivo para permanecer en el estado en que los designios de Dios la habían encontrado. Posiblemente quiso también reservarse toda entera para su hijo. De cualquier modo que sea, José pudo comprender estos sentimientos, que respetó hasta el fin. En definitiva, todo se concentra en la maternidad mesiánica y en el deseo personal de María de conservar su virginidad después de hallarse encinta, apoyada en el consentimiento de su esposo, una vez que celebró el matrimonio público y fué conducida a su casa.

El P. Audet, con esta explicación, lo encuentra todo sencillo, natural y sabiamente ordenado. Si así dispuso Dios las cosas para llevar a cabo sus designios, ¿por qué no nos hemos de dar nosotros por satisfechos? Algunos pensarán que esta interpretación nos hace perder muchas cosas. Debiéramos pensar más bien en las ventajas que de ella se podrían seguir, una de las cuales sería restituirnos el equilibrio perdido en la interpretación que hasta ahora se ha venido dando a esta narración (pp. 372-374).

Hasta aquí el estudio del P. Audet, que hemos resumido con la mayor fidelidad, traduciendo en los principales pasajes sus mismas expresiones.

Pasemos ahora a exponer con toda sinceridad los reparos que nos parece deben hacerse a esta interpretación.

II

Muchas son las consideraciones que sugiere este trabajo del padre Audet. Fijaré mi atención solamente en las que a mi juicio se les deba dar mayor relieve, por relacionarse, directa o indirectamente, con puntos exegéticos y doctrinales muy delicados.

Lo primero que ocurre preguntar es si hay fundamentos sólidos para afirmar con la decisión que lo hace el autor del artículo, que esta clase de narraciones que contienen mensajes angélicos, o anunciaciones, pertenecen a un género literario especial sujeto a leyes definidas. Y si semejante género literario existe, ¿es distinto del género literario histórico? ¿Cuáles son sus distintivos y qué normas o reglas concretas hay para distinguirle e interpretarle?

Seguramente que más de un lector del estudio del P. Audet habrá echado de menos en él una respuesta precisa a estas preguntas, tanto más cuanto que el fundamento de la nueva interpretación que propone estriba precisamente en la existencia de este nuevo géne-

ro literario que supone, pero que convendría probar, si es posible, de alguna manera, para que todo su razonamiento tenga alguna eficacia.

En segundo lugar, ¿puede afirmarse con tanta confianza como lo hace el P. Audet que S. Lucas se ha inspirado en la narración del mensaje que recibió Gedeón, tal como se cuenta en el libro de los Jueces? En este caso ocurre pensar que en la narración evangélica puede haber situaciones y conceptos copiados sencillamente del modelo del Antiguo Testamento, pero que no responden a una realidad histórica. No es difícil prever las graves consecuencia que de semejante hipótesis podrían seguirse contra la historicidad del evangelio de la infancia.

Por otra parte, si suponemos, como ha supuesto siempre la tradición católica, el magisterio de la Iglesia y el sentido común cristiano, que S. Lucas ha querido describirnos una escena histórica, cuyos detalles él mismo había investigado con diligencia, como afirma al comienzo de su evangelio (1, 3), ¿qué necesidad tenía de buscar inspiración en otras narraciones?

El P. Audet hace resaltar cuanto puede las semejanzas literarias que hay entre las dos narraciones, pero silencia las diferencias, que son también notables y significativas. Aun las mismas semejanzas, que no son muchas, se explican perfectamente con sólo tener en cuenta que se trata en los dos casos de la aparición de un ángel enviado por Dios, para comunicar un mensaje del cielo. ¿Qué de extraño tiene que algunas palabras del saludo angélico sean idénticas, o parecidas, y que en el decurso del diálogo entre el ángel y los destinatarios del mensaje se manifiesten el estado de ánimo y las preocupaciones, tan distintas, por otra parte, de Gedeón y de María? ¿Basta esto para afirmar que se trata de un género literario especial y que S. Lucas ha tomado como modelo la narración del Antiguo Testamento?

El empeño de hacer coincidir algunas expresiones de la narración de S. Lucas con las del libro de los Jueces, le lleva al P. Audet, como en seguida veremos, a violentar el significado de algunas palabras del mensaje evangélico.

Antes de seguir adelante, recojamos ya una conclusión que se deriva de estas primeras consideraciones. La nueva interpretación que se nos propone de la Anunciación de la Virgen tiene su fundamento, como hemos visto, en el supuesto de que S. Lucas se ha

inspirado en la narración del libro de los Jueces. Esta hipótesis, a mi juicio, no se prueba, y las razones que se insinúan son muy débiles. Por consiguiente, todo lo edificado sobre ella tiene poca o ninguna consistencia.

Como preámbulo a su estudio y preparando el camino a sus conclusiones, afirma el P. Audet que la narración de S. Lucas va enderezada primaria y casi exclusivamente a describir la concepción virginal de Cristo. No hay indicio alguno, según él, de que el evangelista haya querido hacer resaltar la personalidad de María, ni de que haya considerado su virginidad como un ideal que se hubiera propuesto a sí misma, o como una preparación providencial para la maternidad mesiánica.

Es indudable que el núcleo hacia el que converge toda la narración es la concepción virginal de Cristo; pero negar que en ella ocupa un puesto muy destacado la persona de la Virgen, como si el evangelista sólo pretendiera afirmar su maternidad virginal y nada absolutamente indicase o sugiriese sobre su estado anterior al momento de la anunciación, sólo se puede hacer desvirtuando las palabras del saludo angélico y las de la Virgen cuando propone al ángel su reparo, como, según veremos, lo hace el P. Audet.

Antes de llegar a lo que pudiéramos llamar el centro neurálgico del artículo, haremos aún un par de observaciones.

E. P. Audet afirma que la Anunciación de la Virgen no es propiamente una visión; no hay en la narración de S. Lucas la más pequeña palabra de descripción plástica, e insinúa que se trata de un suceso que debió experimentar María de una manera mucho más íntima (p. 355).

Ciertamente que el evangelista es aquí, como en otras ocasiones, muy parco en los detalles descriptivos, que de alguna manera pueden desviar la atención de los lectores del punto céntrico de su narración. Y en esto precisamente se destaca una de las diferencias que hay entre la descripción del libro de los Jueces y la de S. Lucas. La actitud del ángel que se aparece a Gedeón sentado bajo un terebinto, con un báculo en la mano, no puede compararse con los sobrios detalles de la narración evangélica.

Con todo, nos bastan sus breves rasgos para afirmar que, efectivamente, se trata también aquí de una visión, cualquiera que fuese en concreto la forma o figura en que el ángel se presentó, pero que debió de ser, sin duda, humana. El ángel entró en la casa de la Vir-

gen (v. 28), habló, naturalmente, con voz perceptible humana, como la de la Virgen, que también le habla (v. 34). El ángel la contesta (v. 35) y, finalmente, se aleja de ella (v. 38).

Por consiguiente, aunque el mensaje angélico hubo de producir, indudablemente, profunda emoción interna en el ánimo de la Virgen, no hay duda que la escena impresionó también sus sentidos externos: vieron sus ojos la figura del ángel y sus oídos oyeron su voz, a no ser que queramos clasificar la narración como una descripción poética que el autor ha fingido para representar un fenómeno meramente interno.

Afirma también el P. Audet que S. Lucas, al decir que María era una virgen (v. 27), no quiso llamar especialmente la atención sobre su virginidad, es decir, sobre la significación propia específica de esta palabra, que tendría aquí el sentido corriente que encontramos en otros pasajes del Evangelio.

Es indudable, en primer lugar, que S. Lucas pretende ante todo describir el misterio de la concepción virginal de Cristo. Tan importante papel desempeña en su narración la maternidad de María como su virginidad. Pero, además, esta sugerencia del P. Audet se funda en la interpretación que él nos da de la palabra κεχαριτωμένη, que no dice, según él, relación alguna con el estado anterior de la Virgen y supone principalmente la explicación que nos ofrece de las expresiones *quoniam virum non cognosco*, que, como veremos, se presta a muy serios reparos.

San Lucas, al llamar a María virgen, tenía presente no sólo su estado jurídico en el momento de la anunciación, sino también su disposición interna anterior de permanecer siempre en aquel estado, como se desprende de sus mismas palabras, según la interpretación común y tradicional.

Y vengamos a uno de los puntos más llamativos del trabajo del P. Audet, que es, sin duda, la interpretación de la palabra con que el ángel saluda a la Virgen, llamándola κεχαριτωμένη. La traducción *gratia plena* no le satisface y prefiere sustituirla por el título de *privilegiada*. El nombre, dice, que da el ángel a Gedeón, «valiente héroe», es nuevo y profético a la vez. Por consiguiente, el título que el ángel da a María debe ser también un nombre nuevo, en el que de alguna manera esté concentrado el sentido de todo el mensaje, y a la vez profético, que presagie la futura maternidad de María. Ahora bien, el título *gratia plena* detiene y hace retroceder el movimiento

de la narración, que avanza hacia la maternidad virginal, y, además, encerrando en su concepto un don o cualidad inherente a María, que ya posee, cuando la saluda el ángel, pierde el matiz de nombre nuevo y profético.

Como se ve, el único argumento que al P. Audet le mueve a rechazar la traducción tradicional *gratia plena* es el paralelismo con la anunciación del ángel a Gedeón. Ya hemos indicado al principio que nos parece aventurado y arbitrario afirmar que S. Lucas tomó como modelo la narración del libro de los Jueces.

Pero, además, en este caso concreto tal paralelismo no existe. La expresión del ángel en el saludo a Gedeón, «valiente héroe», tanto en el texto hebreo como en la traducción griega de los LXX y en la latina de la Vulgata, es completamente distinta de la expresión griega que encontramos en la narración evangélica. Efectivamente, el título dado a Gedeón está expresado en el texto hebreo por medio de dos sustantivos גִּבּוֹר הַחָיִל y por un adjetivo y un sustantivo en la traducción griega ἰσχυρος τῶν δυνάμεων, y de parecida manera en la latina: *virorum fortissime*, que pueden explicarse muy bien como una alusión a las futuras hazañas de Gedeón y en este sentido ser un título profético. Pero en el texto griego del Evangelio tenemos un participio pasivo de perfecto, que según las leyes gramaticales dice relación directa a un tiempo pasado: es decir, a un estado, la plenitud de gracia, en la que ya estaba María y en la que de modo estable permanecía cuando la saluda el ángel (3).

Si S. Lucas hubiera tomado como modelo la narración del libro de los Jueces y hubiera entendido que el calificativo que el ángel da a la Virgen venía a significar sencillamente que ella era la privilegiada, la escogida para ser la madre del Mesías, no parece que hubiera empleado el participio κεχαριτωμένη, sino más bien el adjetivo ἐκλεκτος como lo hace, por ejemplo, en 23,35 refiriéndose a Cristo: εἰ οὗτός ἐστιν ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός.

Pero hay además otra razón de más peso. La traducción *gratia plena* la encontramos ya, como lo confiesa el articulista, en las traducciones prejeronimianas. El mismo concepto expresan también la

(3) Cf. Abel, M., O. P., *Grammaire du grec-biblique* París 1927, 56 f Véase también M. de Tuya, O. P., *Valoración exegético-teológica del «Ave, gratia plena»* (Lc. 1, 28) en «La Ciencia Tomista», 83 (1956) 4-27.

casi totalidad de las versiones orientales: la siríaca, la bohaírica, la sahídica, la ármena, y por supuesto las occidentales, y esta es finalmente la interpretación común, que como cierta e indiscutible, nos ofrecen los SS. PP. griegos y latinos, los intérpretes católicos de todos los tiempos, los teólogos y la que el pueblo fiel cristiano entiende cuando invoca a la Virgen con el saludo angélico (4).

Ni faltan documentos del magisterio de la Iglesia, que de una manera explícita o implícita la suponen o la enseñan. Nos contentaremos con alguno de los más recientes. El primero es de Pío IX en la bula *Ineffabilis*. Dice así:

«Cum vero ipsi Patres Ecclesiaeque Doctores animo menteque reputarent, Beatissimam Virginem ab angelo Gabriele sublimissimam Dei Matris dignitatem Ei nuntiante, ipsius Dei nomine et iussu gratia plenam fuisse nuncupatam, docuerunt hac singulari solemnique salutatione, numquam alias audita, ostendi Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem, omnibusque divini Spiritus carismatibus exornatam, immo eorumdem carismatum infinitum prope thesaurum, abyssumque inexhaustum, adeo ut numquam maledicto obnoxiam, et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps ab Elisabeth divino acta Spiritu audire meruerit: *benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui*» (5).

Estas palabras las hace suyas Pío XII en la Encíclica «Fulgens corona», añadiendo: «Ac praeterea cum eadem Sanctissima Virgo *gratia plena seu* κεχαριτωμένη et *benedicta inter mullieres* salutetur, ex istis verbis, prout traditio catholica semper intellexit manifeste innuitur «hac singulari sollemnique manifestatione», etc. (6).

Y el mismo Pontífice en la Constitución Apostólica «Munificentissimus Deus», en la que define el dogma de la Asunción de la Virgen, dice entre otras cosas:

«Item ex Novi Testamenti locis haec verba peculiari cura considerationi proposuere suae (scholastici doctores): *Ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus* (Lc I, 28), cum in Assumptionis mysterio complementum cernerent plenissimae illius gra-

(4) Abundantes testimonios de autores de todas las épocas pueden verse en PASSAGLIA, C., *De Immaculato Deiparae semper Virginis conceptu*. Sect. V, c. IV 1022-1098.

(5) BULLA, *Ineffabilis*: Cl. 6, 840.

(6) AAS. 45 (1953) 579.

tiae, Beatae Virgini impertitae, singularemque benedictionem maledictioni Hevae adversantem» (7).

Cuando se llevaban a cabo los trabajos preparatorios para la bula «Ineffabilis», se discutió entre los Teólogos y la Comisión de Cardenales sobre la eficacia de la salutación angélica para probar el dogma de la Inmaculada Concepción; pero a nadie se le ocurrió dudar de que la traducción *gratia plena* expresaba perfectamente el concepto encerrado en el participio κεχαριτωμένη y que este concepto decía relación directa al estado de gracia y santidad en que el ángel encontró a la Virgen, no a un estado futuro en que había de encontrarse después.

Por lo demás, no vemos cómo pueda decirse que con esta interpretación el movimiento de la narración de S. Lucas se encuentra estancado en sus comienzos. La dignidad moral altísima de Madre del Mesías para la que María había sido escogida, pedía esa santidad y plenitud de gracia, que en ella reconoce el ángel, y por lo tanto era como un distintivo de la elección divina para el elevado cargo que en su mensaje la iba a comunicar.

Por otra parte, es muy probable, como lo han pensado muchos doctores e intérpretes católicos, y lo acabamos de ver insinuado por Pío IX, que esta expresión encerrase una alusión implícita a aquella victoria plena y total del Redentor y de su Madre sobre el enemigo del género humano, que se nos describe en el Génesis 3,15; y que por lo tanto esta plenitud de gracia incluía la exención de todo pecado, aun del original (8).

Supuesta esta interpretación, que, como acabamos de ver Pío XII llama tradicional en la Iglesia, la explicación más obvia de la turbación de la Virgen hay que buscarla en su humildad, como lo han hecho comúnmente los intérpretes católicos y de alguna manera lo insinúan las mismas palabras de la Virgen en el «Magnificat»: *quia respexit humilitatem ancillae suae* (Lc. 1, 48).

Que de las solas palabras del saludo angélico entendiese ya la Virgen que se trataba de la maternidad mesiánica, para la cual había sido escogida, no es fácil probarlo, aunque no faltan autores que creen pudo de alguna manera sospecharlo (9).

---

(7) AAS. 42 (1950) 76.

(8) Cf. P. Bonnetain. *Immaculée Conception* en DBS 4, 263-281. Véase también Passaglia, C., *Op. cit.* 10 90 ss.

(9) Cf. Lyonet, S., S. J., en *Bibl.* 20 (1939) 134 s.

Otra de las novedades que más se destacan en el estudio del padre Audet, es la explicación que nos propone de las palabras de la Virgen: *Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco*? (v. 34).

Reconoce, en primer lugar, que la interpretación que nos va a ofrecer se opone abiertamente a la tradicional y a todo lo que sobre ésta han edificado la teología, la ascética y la piedad cristiana; pero le parece que existen razones serias para someter todo esto a una revisión y explorar orientaciones nuevas, más conformes con el conjunto de la narración estudiada a la luz de las leyes del género literario a que pertenece y más asequibles a la mentalidad moderna, que no se contenta fácilmente con las soluciones hasta ahora propuestas.

El significado de esta pregunta de la Virgen hay que encuadrarlo, según él, en la marcha y movimiento de toda la narración, calcada en el libro de los Jueces. Ambos interlocutores, el ángel y María, hablan en la hipótesis tácita de que ella, *la privilegiada*, es la escogida para ser la madre virgen del Mesías, profetizada por Isaías. Esto supuesto su pregunta no ofrece dificultad; debe entenderse de la siguiente manera: «¿Cómo va a ser esto, pues en ese caso (el de la profecía) no debo conocer varón?»

Además del paralelismo con el coloquio del ángel con Gedeón, el P. Audet encuentra un argumento filológico en la significación que aquí tiene, según él, la partícula ἐπεί, que no es simplemente causal, sino elíptica, equivalente a «puesto que en caso», es decir, el de la madre virgen profetizada por Isaías.

Advirtamos, ante todo, que la hipótesis que aquí se sobreentiende, es decir, que los dos interlocutores se refieran tácitamente a la profecía de Isaías, no es tan clara como el autor supone (10).

Pero aun en ese supuesto, si tal significado elíptico se admitiese, esperaríamos más bien un verbo en forma perifrástica «no he de conocer», o tiempo futuro «no conoceré», más bien que en tiempo

---

(10) Véanse a este propósito los comentarios del evangelio de S. Lucas de KNABENBAUER, LAGRANGE, etc., y la obra de LEPICIER, *Tractatus de Beatissima V. M.* París, 1912, 55 ss. Advierte atinadamente el P. Prat: «Si Marie était si bien instruite des desseins de Dieu, avant l'explication de l'ange, elle n'avait qu'à prononcer aussitôt son *fiat*, sans questionner sur des circonstances accesoires», *Jésus Christ* I, 48, n. 2. Por otra parte, sabemos que los rabinos contemporáneos de María no entendieron el vaticinio de Isaías en sentido mesiánico, como ya lo advirtió S. Jerónimo (ML 24, 109) y lo han confirmado autores modernos, como STRACK-BILLERBECK I, 75, y el P. BONSIRVEN en *Le Judaisme*, I, 366.

presente «no conozco». El matiz que se quiere dar a este presente «no debo conocer» no le vemos suficientemente fundado y es extraño que los Padres griegos y tantos intérpretes católicos y acatólicos, algunos de ellos profundos conocedores del griego bíblico, no hayan insinuado el significado elíptico de esta partícula en este caso concreto.

Según la interpretación del P. Audet, como acabamos de ver, las palabras de la Virgen no ofrecen fundamento alguno para afirmar que antes de su matrimonio con S. José tuviera hecho voto, o promesa, de guardar virginidad perpetua. La explicación que hasta ahora han dado los intérpretes y teólogos católicos a estas palabras se ha enfocado, desde los tiempos de S. Agustín, en la hipótesis de semejante voto.

Pero el P. Audet cree que para los hombres de nuestro siglo esta hipótesis ofrece dificultades insuperables. No es verosímil semejante posición en una joven educada en el ambiente del judaísmo palestinense de aquella época, ni se ve cómo pueda conciliarse con el matrimonio contraído con S. José.

Estas dificultades, en las que insistieron ya los antiguos impugnadores de la virginidad de María, y de una manera particular los protestantes, y por las que se han dejado impresionar excesivamente algunos pocos católicos modernos, no son nuevas; las tuvieron ya en cuenta y las examinaron algunos intérpretes antiguos, y se han ocupado de su solución insignes escrituristas y teólogos contemporáneos, cuyas explicaciones satisfacen plenamente a cuantos enfoquen la escena de la Anunciación en el ambiente de orden sobrenatural en que se desarrolla, y si se tienen en cuenta los dones y carismas extraordinarios con que Dios quiso adornar el alma de la que había de ser la Madre del Redentor (11).

---

(11) Como ejemplo citaremos únicamente entre los autores antiguos que respondieron ya a estas dificultades al P. Salmerón, A., S. J., en sus *Commentarii in Evangelicam Historiam*. Madrid 1958. T. III. *De Infantia et pueritia D. N. J.*, p. 75 ss. Entre los modernos pueden consultarse. entre otros, a O. Bardenhewer, *Maria Verkündigung*, en «Bibl. Studien» 10/5, p. 128 s., y al P. O. Holzmeister, S J., *De Sancto Ioseph quaestiones biblicae*. Romae 1946, p. 79 s. Los católicos modernos, a quienes antes aludimos, que comparten con el P. Audet la opinión de que no hay fundamento en el texto evangélico para afirmar el voto de virginidad de la Virgen, son principalmente D. Haugg, *Das erste biblische Marienwort*. Stuttgart 1938; S. Landersdorfer en BZ 7 (1909) 30 ss. y, sobre todo, P. Gaechter, *Maria*

La posición del P. Audet y de los pocos católicos que le han precedido, nos parece poco respetuosa con la tradición de la Iglesia, que aunque tuviera sólo, como él dice, sus primeros representantes conocidos en S. Ambrosio, S. Gregorio Niseno y S. Agustín, ha venido corriendo por todos los siglos siguientes ininterrumpidamente como caudalosa corriente y transmitiéndonos su interpretación como doctrina cierta en los escritos de nuestros grandes intérpretes y teólogos, presididos por la eminente figura de Sto. Tomás de Aquino (12). Los autores, tanto antiguos como modernos, que a este propósito pudiéramos citar, son legión. Disentirán a veces en determinar si del texto se concluye propiamente el voto de virginidad, o una promesa, o un simple propósito; pero todos convienen en la misma explicación fundamental del texto que nos ocupa, que no puede ser otra que el estado de virginidad perpetua a que de una manera o de otra se había consagrado la Virgen antes de su matrimonio.

El P. Francisco Suárez, S. J., afirmaba a este propósito de los teólogos y demás autores católicos de su época: «Inter catholicos concertatio non est, quin Maria virginitatem voverit» (13). Y en nuestros días, el P. J. A. Aldama, S. J., asegura: «Nullatenus ergo doctrina haec (de voto virginitatis) potest dici liberae disputationis apud theologos» (14). Y la razón en que se funda es el consentimiento unánime de los teólogos, el testimonio de los Padres, sobre todo de San Agustín, y el sentir común de los intérpretes.

No hay que olvidar la veneración y respeto que la misma Iglesia ha mostrado siempre hacia la doctrina enseñada comúnmente por sus doctores y expositores de la Escritura (15). El consentimiento de los

---

im ErdenIeben. Innsbruck 1953. En la última Semana Bíblica del pasado año 1956, el R. P. MARCIANO VILLANUEVA, C. M. F. en un trabajo concienzudo, que nos satisfizo plenamente, examinó la posición de estos autores, concluyendo que sus argumentos no tienen eficacia para obligarnos a abandonar la interpretación tradicional.

(12) *S. Theol.* 3 q. 28, a. 4.

(13) *In* 3 *q.* 28, *disp.* 6, 21. Ed. París ,19, 102. Lo mismo afirma PETAVIO, *De Incarnatione*, lib. XIX, c. IV.

(14) *Mariologia*, en *Sacr. Theol. Summa* de la BAC, III, n 76, nota 92. Otros muchos testimonios antiguos y modernos podríamos traer a este propósito.

(15) Los testimonios que hay acerca de este particular son muy numerosos. Véanse, por ejemplo, en el *Enchiridion Symbolorum* de DENZINGER los nn. 480, 483, 1680, 1683, 1684, 1713 y más particularmente la recomendación que el Sumo

teólogos en materia de fe es tenido como criterio cierto de la divina tradición, y vemos que a él se atenían para muchas de sus decisiones los Concilios, como consta del Vienense, del Tridentino y del Vaticano (16).

Separarse, pues, de una tradición escriturística y teológica tan antigua, universal y veneranda, tan arraigada también en la conciencia del pueblo cristiano, que parece llevar impresas todas las características de aquel criterio a que con frecuencia acudían los Santos Padres y llamaban «el sentido de la Iglesia creyente», «la predicación eclesiástica», «la fe escrita en los corazones» (17), y esto únicamente por razones de índole literaria, que no resisten un análisis serio, no nos parece muy científico, ni muy conforme con aquel sabio consejo que Su Santidad el Papa S. Pío X daba en sus Letras Apostólicas *Quoniam in re biblica* a los profesores de Sagrada Escritura: «Doctor Sacrae Scripturae tradendae sanctum habebit numquam a communi doctrina ac traditione Ecclesiae vel minimum discedere» (18).

Una última observación quiero hacer a un pensamiento que al fin de su trabajo deja caer el P. Audet. Para S. Mateo y S. Lucas, dice, por lo que se refiere a María, todo comienza con su maternidad mesiánica. De su estado y vida anterior, o no sabían nada, o, si sabían algo, no veían el interés que podía tener bajo el punto de vista del Evangelio, que era su único propósito (p. 373).

Que S. Mateo no supiera nada de la Virgen anterior a su maternidad, creo que no puede en manera alguna suponerse. Era apóstol; había acompañado a Jesucristo durante su vida pública en sus múltiples viajes por toda Palestina; hubo de tener ocasiones varias de ver a la Madre de Jesús y conversar con ella y con sus allegados (Cf. Mt. 12, 46; Mc. 6, 1, etc.); desde el día de la Ascensión del Señor a los cielos hasta el día de Pentecostés convivió con ella en el cenáculo (Act. 1, 14). ¿Es posible que S. Mateo, como los demás Apóstoles y discípulos no se interesase por conocer pormenores de la vida de la Madre de Jesús?

Pero, además, sabido es que a los Apóstoles les fué encomenda-

---

Pontífice, Pío XII, hace a los escrituristas en su Encíclica *Divino afflante Spiritu*, n. 2293.

16) Cf. J. Salaverri, *De Ecclesia Christi*, en *Sacr. Theol. Summa* de la BAC I, n. 846 ss

(17) C.f Bainvel, *De magisterio...* p. 44.

(18) EB 175.

do el depósito de la revelación; más aún, enseñan comúnmente los teólogos que tuvieron un conocimiento más pleno y más profundo de las verdades reveladas, que el que podemos tener nosotros (19). Ahora bien, una de las verdades reveladas, contenidas en ese depósito, es la Concepción Inmaculada de María. No pudo, pues, ignorar S. Mateo este misterio.

Por lo que se refiere a S. Lucas, él mismo, en el prólogo a su Evangelio, nos señala claramente las fuentes a que ha acudido para escribir su obra; son, ante todo, aquellas personas que nos han transmitido la doctrina evangélica y fueron testigos oculares de los sucesos y después ministros de la palabra, es decir, predicadores (1, 1-4).

Es clara la alusión a los Apóstoles en quienes ha buscado con toda diligencia (1, 3) información para componer su libro.

Pero más en concreto, por lo que se refiere al Evangelio de la infancia, tenemos más de un indicio para afirmar que sus investigaciones llegaron hasta la misma Madre de Jesús. Aquella delicada observación que dos veces escribe en el capítulo segundo (vv. 19, 51): «María guardaba todas estas cosas en su memoria y las ponderaba en su interior», parece apuntar a la fuente principal donde había bebido sus informaciones. Hasta el mismo Harnack no ha tenido dificultad en afirmar: «la indicación de 2, 19.51 sugiere que estos escritos pueden depender, en definitiva, de las comunicaciones de María» (20).

Vemos, además, que en los primeros años del Cristianismo fueron muy estrechas las relaciones de las Iglesias de Antioquía, patria de S. Lucas, y de Jerusalén, donde hacia el año 50 habitaba aún San Juan en compañía de la Virgen. Nada, pues, tiene de extraño que S. Lucas, una vez que concibió el plan de escribir la vida de Cristo desde sus comienzos, acudiese a la fuente más segura para adquirir noticias de su infancia y vida oculta en Nazaret (21).

Es también probable, como parece deducirse de las cartas de San Ignacio mártir y de las «Odas de Salomón», que S. Juan, antes de partir para Efeso, se detuvo por algún tiempo en Antioquía, pudiera ser que en compañía de la Virgen. Allí pudo también S. Lucas tener íntima comunicación con ambos (22).

---

(19) Cf. J. SALAVERRI, *Op. cit.* n. 739 ss. y 762.

(20) *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, p. 110.

(21) Cf. J. HUBY, S. J., *L'Evangile et les Evangiles*, París 1954, p. 179.

Por otra parte, estudios modernos han puesto de relieve los numerosos puntos de contacto que hay entre el Evangelio de S. Lucas y el de S. Juan (23). De este estudio comparativo parece deducirse que ambos evangelistas frecuentaron los mismos círculos de personas que más familiarmente habían tratado con Jesucristo y su bendita Madre: María Magdalena, Marta y María, las santas mujeres que siguieron a Cristo hasta el pie de la cruz; todo lo cual prueba que las relaciones entre S. Juan, a quien Cristo encomendó su Madre, y S. Lucas, debieron ser muy íntimas.

De todo lo cual se deduce que S. Lucas hubo de conocer de la vida y estado de la Virgen antes de su maternidad, muchas más noticias que las que nos comunica en su Evangelio.

De todos modos, el soberano cuadro que nos dibuja de la escena de la Anunciación, con las palabras del ángel y de la misma Virgen, cargadas de profundo sentido, intentado sin duda por el Espíritu Santo, y en este caso también por el evangelista (24), han bastado a toda la tradición patrística, teológica y exegética para fundamentar sólidamente los principios básicos de la Mariología.

Conclusión

Creemos, pues, que el estudio del P. Audet no nos obliga a abandonar la interpretación común que hasta ahora nos ha transmitido la tradición teológica y exegética. No es, por lo tanto, necesario restablecer un equilibrio, que juzgamos no se ha perdido.

Severiano del Páramo, S. J.

Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Comillas

(22) Sobre este particular puede consultarse el trabajo de C. Maurer, *Ignatius von Antiochien und das Johannes-evangelium*. Zurich, 1949. Véase también Lagrange, *L'Evangile selon S. Jean*, París, 1925, pp. XXV-XXVIII.

(23) Cf. F. M. Braun, *La Mère des Fideles*, París, 1954, p. 27 ss.

(24) Si S. Lucas no conoció claramente todo el contenido del mensaje angélico y de las palabras de la Virgen, tendremos un caso de *sensus plenior*, como opina el P. Tuya en el trabajo antes citado, p. 27.

Ammonio escriturista

Sumario: I.—*Testimonios de Eusebio*. 1. El «Diatessaron» de Ammonio. 2. Interpretación relativa a Marcelo de Ancira en las *Catenae* de San Juan. 3. Intervención de Eusebio. La letra gabex en el horario de la Pasión. 4. Veneración de la Iglesia primitiva a los documentos de los Apóstoles. Recuerdos de su conservación

II.—*Testimonios de Anastasio el Sinaíta*. 1. Ammonio en las controversias de Severo y Juliano de Halicarnaso. 2. El fragmento de Filón contra la divinidad de Jesucristo. 3. El exégeta Ammonio el Parotes. 4. Influencia ammoniana en los comentarios al *Hexaémeron*: San Basilio y San Gregorio Niceno. 5. Paralelismo entre Hierocles y el Sinaíta.

I

Testimonios de Eusebio.—1. El testimonio de Eusebio sobre las obras escriturísticas de Ammonio no puede ser más terminante. «Cuanto a Ammonio, sus obras (πόνοι) son testimonio de que permaneció en la divina filosofía pura e inmaculada hasta el fin de la vida: ya que dejó escritos muy apreciados de todos, como el intitulado *Sobre la concordia entre Moisés y Jesús*, y otros que se hallan en poder de los amantes de cosas buenas» (1).

No pocas ediciones del Nuevo Testamento reproducen el documento, aún más concreto, de la carta de Eusebio a Carpiano, que comienza diciendo:

«Ammonio Alejandrino habiendo puesto mucha diligencia (φιλοπονία) y empeño, nos dejó un evangelio de los cuatro, habiendo puesto junto al de Mateo los trozos concordantes de los otros evangelistas, lo que necesariamente conducía a romper la concatenación de la continuidad en cuanto al hilo de la lectura. Para que puedas ver los pasajes propios donde cada evangelista se sintió impulsado a narrar con toda veracidad los mismos hechos, conservando la con-

(1) Eusebio: *Hist. Ec.*, VI, 19, 10.

catenación de los otros y el hilo, animado por el trabajo de dicho varón, siguiendo otro método, he trazado las diez listas que siguen» (2).

Con razón se ha observado que estos dos informes de Eusebio sobre Ammonio son semejantes. En la *His. Eccl.* se habla de sus trabajos (πόνοι); aquí de su amor al trabajo (φιλοπονία). En ambos pasajes de la herencia literaria que dejó (κατέλιπεν) allí, y aquí (καταλέλοιπεν). Para más pormenores de la importancia histórica de este trabajo de Ammonio puede verse Zahn (3). Pero Zahn se opone decididamente a admitir el valor histórico del testimonio de Eusebio sobre la persona de Ammonio:

«Es cosa conocida desde hace mucho tiempo, y hoy reconocida generalmente, que Eusebio, a quien sigue ciegamente Jerónimo (4), ha confundido a Ammonio por sobrenombre Sakkas, uno de los fundadores del Neoplatonismo, de quien habla Porfirio, con el cristiano Ammonio, que le era conocido por sus escritos» (5).

Conocemos ya los motivos en que se funda esta afirmación de Zahn. No hay por qué discutir más sobre este punto, ya que el testimonio de Longino, en quien se funda la leyenda, dice precisamente lo contrario a lo que se le obliga a decir: a saber, que Ammonio escribió obras que no eran dignas de su ciencia incomparable.

2. Otro punto discutido es el autor de los fragmentos exegéticos que figuran a nombre de Ammonio en las *Catenae Patrum*. Tampoco se ha aceptado la posibilidad de que fuera Ammonio Sakkas el autor primero de los mismos. El estudio, como ha indicado Zahn, está dificultado por la facilidad con que en ese género literario se introducen interpolaciones, modificaciones de epígrafes, descuidos y omisiones. Los retazos de una obra que se hayan desprendido del contexto a que pertenecieron, pierden casi irremisiblemente su signatura primitiva. El género exegético corre todavía mayor riesgo de pérdida de autor, por estar especialmente dedicado a servir materiales de predicación, que difícilmente pueden conservar la indicación

(2) EUSEBIO: *Epist. a Carpiano*, MG.

(3) Cfr. TH. ZAHN: *Der Exeget Ammonius*, «Zeitsch. f. Kirchengesch.», N. F. 38 (1920), 3-9.

(4) *Viri ill*, 55.

(5) ZAHN: *l. c.*, 3.

de su origen al ser utilizados en la cátedra sagrada. Finalmente, están expuestos a desfiguraciones especiales las obras exegéticas en manos de apologistas o controversistas, que propenden a introducir interpolaciones en las listas de herejes, en pasajes aptos para impugnar los errores o defender la verdad.

Pero este mismo peligro, una vez descubierta la interpolación, puede servir para la fijación del autor de un fragmento exegético. Esto es lo que ocurre con un pasaje de las *Catenae* atribuído a un Ammonio, donde aparece el nombre de Marcelo de Ancira, que vivió un siglo más tarde que Ammonio Sakkas. Se trata del fragmento siguiente:

'ΑΜΜΩΝΙΟΥ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ.—Ὁ σαρκωθείς Θεὸς, αὐτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, οὐ μὲν αὐτὸ τὸ σῶμα καλεῖται υἱὸς ἀνθρώπου, ὡς κακῶς δογματίξων Μάρκελλός φησι· λέγων ἑαυτὸν ἐξ οὐρανοῦ καταβεβηκέναι, διδάσκει ὅτι Θεὸς ἦν, κἂν ἐν σαρκὶ ὁρᾶται, καὶ ὅτι ἡ σὰρξ αὐτοῦ ξωοποιός ἐστι. τί ἐστιν ὅπερ εἶπε, «τὸ πνεῦμα...» (6).

La posición de la μέση στιγμή podía en absoluto influir en la interpretación. La lectura φησι λέγων de Corderio, supone necesario que Marcelo es el sujeto del καταβεβηκέναι. En la lectura de Crammer φησι· λέγων, es también el sujeto obvio. Así la han entendido todos, según parece.

En la redacción del fragmento no han sospechado irregularidad alguna los editores Corderio, Crammer y Migne, ni los escrituristas Zahn (7) y J. Reuss (8). Corderio y Migne dan la traducción de este modo: «Deus incarnatus, ipsius (*sic*) est Filius hominis. Non autem ipsum corpus vocatur filius hominis, uti male docens Marcellus asseverat. Semet ipse, inquit, e caelo descendisse docet, quoniam Deus erat, et in carne cernebatur, et quia caro eius vivifica demonstratur.»

Es de advertir que en la transcripción del original hay una variante de importancia, relativa al único semicolon de la frase. Crammer pone el medio punto después de φησι, como Migne. Corderio, en cambio, después de λέγων

El *inquit* de los traductores se refiere a lo mismo que el *asseverat*,

(6) Crammer: *Catenae graec. PP.*, 1, 258; MG, 85, 1433 B.

(7) *Art. cit.*, p. 323.

(8) J. Reuss: *Der Exeget Ammonius*, en «Biblica», 22 (1941), pp. 13-20.

a Marcelo. Así lo pide la contextura gramatical de la frase griega. Pero he aquí que en esa forma Marcelo resulta condenado por repetir las palabras del Evangelista, donde se encuentran las frases: ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ (9), ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα (10).

La frase: Θεὸς ἦν κἂν ἐν σαρκὶ ὁρᾶται, καὶ ὅτι ἡ σὰρξ αὐτοῦ ζωοποιός ἐστι, están tomadas, en cuanto al sentido y casi las palabras, de otros versículos del mismo capítulo. En el contexto, tal como ha llegado a nosotros, se condena, por lo tanto, a Marcelo por haber repetido las palabras de la Escritura, cuando, en realidad, se le acusaba de enseñar que el Hijo del Hombre era el cuerpo de Jesús: τὸ σῶμα καλεῖται υἱὸς ἀνθρώπου. De aquí se sigue que es una interpolación lo que perturba el sentido: un glosador antimarcelista ha sido causa de la interpolación. La redacción primera, con glosa marginal antimarcelista, debía ser así:

Texto primitivo	Glosa posterior
Ὁ σαρκωθεὶς Θεὸς, αὐτός ἐστιν υἱὸς ἀνθρώπου, οὐ μὴν αὐτὸ τὸ σῶμα καλεῖται υἱὸς ἀνθρώπου (*). Λέγων ἑαυτὸν ἐξ οὐρανοῦ καταβεβηκέναι, διδάσκει ὅτι θεὸς ἦν κ.τ.λ.	(*) ὡς κακῶς δογματίξων Μάρκελλός φησι

Marcelo, obispo de Ancira, fué depuesto el 336 y murió el 374, siendo finalmente condenado por sus resabios sabelianos y samosatenos el 381. El influjo de sus doctrinas fué menor que el de Paulo de Samosata y Sabelio. Por lo tanto, la interpolación en el fragmento ammoniano es, indudablemente, de mediados del s. IV, o anterior, como lo es el fragmento que precede a este de Ammonio en las *Catenae* de Corderio. Es un fragmento de Teodoro de Heraclea, muerto entre el 336 y 358. En él se dice comentando a Io., 6, 63:

«Reprendía también la impiedad de los Marcelianistas, y decía esto para demostrar que el que había estado antes en el cielo, y se llama hijo del hombre, y no se crea que se hizo hijo del hombre el cuerpo, sino el que tomó el cuerpo» ὅπως μὴ τὸ σῶμα, ἀλλ' ὁ ἀνειληφὸς τὸ σῶμα υἱὸς ἀνθρώπου γεγονὼς πιστεύηται (11).

Es la misma acusación que la del fragmento acotado por el interpolador de Ammonio con las palabras κακῶς δογματίξων, que no usa el

(9) Io., 6, 381.
(10) Io., 6, 42.
(11) CORDERIO: *Catenae graec. patrum* (1630), p. 198.

Heracleota. Esto nos permite avanzar en la investigación. Como es sabido, el gran impugnador de Marcelo de Ancira es Eusebio de Cesarea, muerto el 339. La doctrina de Marcelo se conoce por los trozos copiados de él por Eusebio, en su obra *De ecclesiastica Theología* y en una obra *Contra Marcelo* para refutarle. En diversos pasajes le caracteriza despectivamente como a *dogmatizador*: τοσαῦτα εἰπών, ἐπαναλαβὼν ἐξ ὑπαρχῆς τὸν λόγον τούτον δογματίζει τὸν τρόπον (12).

Así en el libro escrito contra Marcelo. En la obra *De ecclesiastica Theologia* repite la misma acusación en una reseña de errores sobre Cristo hombre, que se apartan de la verdad, unos por carta de más, y otros por carta de menos. Ciertos «ateos» lo han reducido a pura visión imaginaria (δόξῃ τινι φαντασίας); éste ha sido el primer error (13). Otros reciben la economía carnal y niegan al Hijo de Dios preexistente (προόντα); unos le hacen constar de una naturaleza común a todos; otros hacen su cuerpo morada de Dios; entre éstos se hallan los dogmatizadores Sabelio, antiguamente, y, ahora, Marcelo: οἱ δι' αὐτὸν ἐνοικῆσαι τὸν τῶν ὅλων θεὸν τῷ σώματι δογματίσαντες, diciendo que se trataba como hijo del mismo por la economía humana a que se sometía... τούτων πάλαι μὲν Σαβέλλιος, νυνὶ δὲ Μάρκελλος (14).

A Eusebio le preocupa la sutileza con que dogmatizaba Marcelo, cuando afirmaba, como Valentino, que Dios antes de la Encarnación se hallaba en tranquilidad y silencio absoluto, siguiendo a aquel corifeo de los herejes ateos que afirmaba lo mismo: ὃς τὰ ἄθεα δογματίξων ἀπεφαίνετω λέγων· ἦν θεὸς καὶ σιγή (15). Eusebio recarga las tintas en la relación de las doctrinas de Marcelo, poniéndole a la par de los grandes heresiarcas Valentino y Sabelio. Pasado el siglo IV, la figura de Marcelo se desvanece, ya que sus elucubraciones eran demasiado intrincadas para seguir influyendo en la historia. Una de las preocupaciones de Eusebio era probar contra Marcelo y Sabelio que al cuerpo o carne de Cristo no podían aplicarse las operaciones todas que el Hijo realizaba en la tierra como contradistinto del Padre; ni tienen sentido en sólo el cuerpo, palabras como las de San Juan: «Yo hago siempre las cosas que le agradan». «Lo que me en-

(12) Eusebio: *Contra Marcellum*, II, 2, p. 39, 26.
(13) Eusebio: *De eccl. theologia*, I, 7, ed. Klostermann, p. 65, 12.
(14) *De eccl. theol.*, I, 7.
(15) *De eccl. theol.*, II, 9, p. 109, 2-5.

señó, eso hablo» (16), ni puede ser enviado (17). Todas esas censuras están resumidas en la breve interpolación del fragmento de Ammonio.

Junto al epíteto de dogmatizador, Eusebio le llama a Marcelo el καινὸς ἐξηγητής: El exégeta innovador se aparta del sentido ortodoxo que interpreta el capítulo sexto de San Juan en sentido real, pero espiritualista, de la manducación mística del cuerpo de Cristo: ταῦτα καὶ τοιαῦτα μυστικώτερον αὐτοῦ διεξιόντος (18). Ammonio había advertido lo mismo en el fragmento que estudiamos: ἅπερ ἔδει μυστικῶς νοεῖν καὶ πνευματικῶς (19). Marcelo opone a esta exégesis otra exposición completamente material en las palabras sobre la venida de Cristo a la tierra y su ascensión. Para ello exponía las palabras de Cristo acompañadas con un gesto en que apuntaba a su propio cuerpo mientras decía a los oyentes: «¿Esto os escandaliza?» (20). En esta interpretación entendía el cuerpo de Cristo como abandonado por el Verbo: ἔρημον τῆς ἐνεργείας τοῦ λόγου τὴν σάρκα τοῦ Σωτῆρος (21).

Todos estos paralelismos literarios y doctrinales hacen que no sea aventurado el pensar que el interpolador de Ammonio es el mismo Eusebio, conclusión que se va afianzando con el estudio de otros pasajes.

Los nombres de Ammonio y Eusebio vuelven a aparecer juntos en el comentario a *San Juan*, 19, 14, que contiene una discrepancia con *Mr.* 15, 25, respecto al horario de la Pasión. San Marcos dice: «Era la hora tercia cuando le crucificaron.» San Juan retrasa la hora cuando dice del juicio del Señor ante Pilatos sentado *pro tribunali:* «Era la Parasceve de la Pascua, como la hora sexta».

3. No es nuestro intento el examen de la dificultad, que los exégetas modernos consideran una divergencia obvia y fácilmente explicable en el hombre antiguo. Ammonio y Eusebio dieron otra explicación. La de Eusebio ha sido transmitida por Severo de Antioquía, que dice así:

---

(16) Io., 8, 29.

(17) Io., 6, 57.

(18) *De eccl theol.*, III, 12, p. 168, 12, pl. Cfr. AMMONIO: *Catenae in S. Jo.*, MG, 85, 1433 B.

(19) Véase la misma advertencia en los pasajes Jo., VI, 14 (MG, 85, 1433 B); Jo., VI, 51 (1437 C), VI, 57 (1440 B).

(20) EUSEBIO: *De eccl. theol.*, III, 169, 8 ss.

(21) *L. c.*, 169, 17.68.

«Eusebio de Cesarea, por sobrenombre el de Pánfilo, en las *Cuestiones y soluciones a Marino sobre la Pasión divina y la resurrección*, planteó esto para el estudio: a saber, que el divino Evangelista Marcos dice que era la hora tercia cuando fué crucificado nuestro Dios, pero el muy teólogo Juan escribió que a la hora sexta se sentó Pilatos en el tribunal en el sitio llamado Litróstoto, y condenó a Jesús. Y dice que éste es error de grafía no advertido desde el principio por todos los copistas de los Evangelios. Porque la letra gama significa las tres, y esta letra las seis, y tiene mucha semejanza con la que significa las tres, por encorvarse el trazo recto hasta tener la misma significación que el guarismo que significa las tres. Y como los tres evangelistas Mateo, Marcos y Lucas están de acuerdo, en que a las seis sobrevino la oscuridad hasta las nueve en toda la tierra, es claro que el Señor y Dios Jesús fué crucificado antes de que a las seis oscureciese, y es evidente que hacia las tres, como refirió Marcos, y que el pasaje semejante de Juan significa las tres, y los copistas cambiaron la gama en la letra» (22).

El fragmento de Ammonio, transcrito por Corderio y reproducido por Migne, dice así:

«El evangelista anotó la hora por la resurrección que ocurrió al tercer día. Pero el calígrafo en vez de la letra *gamma*, que significa las tres, escribió el signo que los alejandrinos llaman *gabex*, que significa las seis y es muy semejante. Y del error ortográfico vino el desacuerdo. Pues en vez de las tres escribió las seis» (23).

La exactitud de esta observación de Ammonio puede comprobarse por los papiros alejandrinos de la época. W. Schubart reproduce, por ejemplo, un papiro del año 42 de nuestra era (24), en cuya primera línea aparece una letra semejante a la *gamma*, que no significa tres, sino seis. Es un papiro comercial que trata de precios de trigo. Esta circunstancia da al fragmento una importancia especial, por consignar la existencia en Alejandría de una letra regional que no ha sido todavía recogida en la extensa literatura publicada sobre los alfabetos helenísticos. Pero aparte de ese dato, el fragmento es filológicamente

---

(22) CRAMER: *Catenae graec. Patrum*, II, p. 389, 9-15. CORDERIO: *Cat. graec. Patrum in S. Ioannem*, p. 436. En la edición de Cramer el título es: Σευήρου Ἀντιοχείας ἐκ τῆς πρὸς Θωμᾶν ἐπίσκοπον Γερμανίας ἐπιστολῆς. En la redacción de Corderio sólo se dice: Σευήρου.

(23) CORDERIO: *l. c.*, pp. 436-437.

(24) W. SCHUBART: *Papyri graecae berolinenses*, p. 16a, que lleva la signatura Pap. Berol. P. 8279.

raro por plantear y resolver una cuestión de crítica textual en una forma singularísima, apelando a un elemento paleográfico. El procedimiento supone dominio de la grafía misma de los autógrafos evangélicos, o por lo menos del arquetipo de San Juan, cuyas copias se difundieron por todas las Iglesias. Una noticia de esta índole sólo pudo recogerse a muy poca distancia de los tiempos apostólicos, ya que desde la persecución contra los libros sagrados, desencadenada por Diocleciano, no se conserva ya memoria de los venerables y venerados documentos.

4. En cambio, de los siglos II y III se conservan noticias muy probables sobre los originales de los documentos apostólicos. La primera alusión parece ser la de San Clemente a los Corintios:

«Os habéis inclinado (ἐγκεκύφατε) ante las sagradas escrituras, las verdaderas, que sabéis ser del Espíritu Santo» (25).

«Tomad la carta del bienaventurado apóstol Pablo. ¿Qué es lo que primero os escribió a vosotros al principio de la predicación evangélica?» (26).

San Ignacio dice a los de Filadelfia:

«He oído que algunos dicen: Si no lo encuentro en los archivos, no lo creo. Y diciendo yo que está escrito, me contestaron, que de eso se discutía. Mas para mí los archivos son Jesucristo; el archivo intangible es su cruz» (27).

San Policarpo a los Filipenses les dice:

«Pablo en su ausencia os escribió cartas. Al inclinaros para leerlas, podréis edificaros» (28).

Tales son los fragmentos del siglo II. Todos ellos parecen indicar claramente que las escrituras apostólicas eran objeto de veneración: eran archivos intocables, según insinúa San Ignacio. El verbo ἐκκύπτειν empleado por Clemente Romano y por Policarpo, denota el acto de inclinarse para mirar un objeto agachándose hacia él, ya para divisarlo mejor, ya como señal de reverencia. Que este último sea el sentido de la frase es obvio, porque la lectura ordinaria no se expre-

(25) FUNK: *Patres Apostolici* (1901), I, 15, 6.
(26) *L. c.*, I, 160.
(27) *L. c.*, I, 270.
(28) *L. c.*, I, 298.

saba por ese verbo, sino por ἀναγιγνώσκειν. Según testimonio de Pedro Alejandrino, que luego citaremos, se arrodillaban para venerar aquellas escrituras como reliquias divinas.

Del siglo III hay dos pasajes de Tertuliano que parecen referirse a los originales de las cartas paulinas o, según otros, a copias igualmente venerables o fidedignas (29). El primer pasaje de Tertuliano se halla en su tratado *De praescriptionibus* y es como sigue:

«Age iam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurre Ecclesias Apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesident, apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscuisque. Proxima est tibi Achaia?—Habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia habes Philippos, (habes Thessalonicen-

(29) No queremos entrar en la discusión de este tema, aunque no está demás una nota sobre el modo en que se ha planteado y discutido la cuestión. La controversia, si así puede llamarse, se ha originado acerca del pasaje de Tertuliano, sobre las cartas auténticas de San Pablo. Los escritores antiguos comentan el término *auténtico* como sinónimo de documentos originales. Así, el traductor francés de *Défenses contre les Hérétiques par Q. Sept. Tertullien, mises en français, par* AUDEBERT MACERE, París, 1562, p. 187; QUINTINUS (*Tertulliani lib. adv. haeret.*, París, 1561, p. 97), que lo prueba con varios argumentos, entre ellos la conservación de documentos públicos durante tres, cuatro y cinco siglos. Le siguen PAMELIO y LACERDA en sus respectivas ediciones de Tertuliano. N. RIGALTIUS, en su *Tert. opera*, París (1634), p. 67, no es claro en su explicación. En varias ediciones misceláneas de Tertuliano (*De praescriptionibus*), se defiende la «autenticidad». Están editadas con S. VINCENTII LIRINENSIS, *Adv. prophanas omnium haereticorum novationes* y B. EDMUNII CAMPIANI, *Oblati certaminis in causa fides rationes decem.* De la misma manera interpretan el pasaje los editores de Tertuliano: MOREAU (1658), II, CXLV; CHRISTIANUS LUPUS (1675), p. 563; AMBIANATES (1643), II, 434, y PRIORIUS (1729), p. 29, Sieur DE LA BROSSE (1612) y GOURCY (1780), página 406, como el alemán KELLNER (1871), cuya versión ha sido adoptada por BARDERNHEWER, WEYMANN-SCHERMANN y ZELLINGER (1915), II, 345. El primero en atacar la interpretación clásica fué SEMLER en su ed. de Tertuliano, Magdeburgi (1769-17), 76 v., II, p. 47, que confió la edición a sus discípulos. Sobre la influencia de Semler puede verse *v.* SEMLER en el diccionario *Die Religion*, Tübingen, 1927-1931, y HUBER FRITZ, *Ioh. Salomo Semlers Bedeutung für die Theologie*, Berlín, 1906. Las ideas radicales de Semler pueden verse en el opúsculo: *D. Ioh. Semlers letzte Aeusserungen über religiöse Gegenstände zwey Tage vor seinem Tode, Halle*, 1791, donde dice moribundo: «Vor dem vierten Jahrhundert ist vollständiges neues Testament, wie wir es haben, noch gar nicht zu denken gewesen» (p. 23). En su ed. de Tertuliano, V, 262, había dicho sobre los escritores del siglo II: «ex una eademque oficina quidam libri videntur prodiisse». La actitud de Semler dejó huella en los editores siguientes, como MARTÍN ROUTH (1840), I,

ses). Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est» (30).

En su tratado *Adversus Marcionem* apela de nuevo a la prescripción: para determinar cuál es el volumen más fidedigno del Nuevo Testamento se recurre a la prioridad entre el evangelio de Marción y el de las Iglesias apostólicas, que lo conservan como objeto sacrosanto:

«Ego meum dico verum (evangelium), Marcion suum; ego Marcionis affirmo adulteratum, Marcion meum. Quis inter nos determinabit nisi temporis ratio, ei praescribens auctoritatem quod antiquius reperietur?... In summa, si constat id verius quod prius, id ab initio quod ab apostolis, pariter utique constabit id esse ab apostolis quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum. Videamus quod lac a Paulo Corinthii hauserint, ad quam regulam Galatae sint correcti.., Nam etsi Apocalypsin eius Marcion respuat, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Ioannem stabit auctorem» (31).

El último pasaje, en el que se habla de la conservación de los originales de los libros sagrados, es Pedro Alejandrino. Es un frag-

---

205, y MIGNE (1844, t. II, 49). Otros autores rechazan por diversas razones el que se conservaran las cartas originales hacia el 200; así, CORNELLY, R., *Introduct. in lib. sacros.*, París, 1925, pp. 308-309. Es sensible la falta de una obra moderna y sólida donde sin pasión ni apriorismos se estudie la historia del libro sagrado en la primitiva cristiandad, inspirándose en los testimonios existentes y en la literatura sobre la misma materia en el helenismo y en el judaísmo. Naturalmente, se había de tener en cuenta cómo entraba en la «tradición» la conservación de los libros sagrados y aun de las obras de escritores cristianos, sobre todo cuando eran documentos oficiales de la Iglesia, pues no es de creer que estos documentos sagrados fueran más sensibles a la acción del tiempo que los papiros de toda clase conservados hasta hoy en grandes masas, ni que los cristianos los tuvieran en menos estima que los judíos, cuando registraban con tanto interés aun las noticias relativas al Señor que veían en archivos públicos. Por lo demás, los pasajes de Tertuliano contienen una apelación a los autógrafos. No se ve cómo afirma CORNELY-MERCK, que nunca se apeló a la autoridad de los autógrafos [*Introduc. in lib. S. Scripturae compendium* (1927), p. 126. Son también conocidos los pasajes que Tertuliano confirma que figura el proceso de la Pasión en los archivos romanos (*Apologeticum*, 21; ML 1, 401)] y los originales de los *Setenta* en el *Serapoeum* de Alejandría (*l. c.*, c. 18; ML, 1, 319).

(30) *De Praescriptionibus*, 36, ML, 2, 49. Las palabras «habes Thessalonicenses» faltan en los códices principales.

(31) *Adversus Marcionem*, 4, 415; ML, 2, 365-366.

mento conservado en el *Chronicum paschale* (32), editado por Migne en los fragmentos (33) en el número 7, donde el autor se esfuerza por aducir razones para demostrar que Cristo fué crucificado el 14 del Nisán a eso de la hora tercia. Dice, pues, comentando a San Juan:

«Era la preparación de la Pascua, como la hora tercia, según lo tienen las Biblias exactas, y el mismo autógrafo del evangelista que hasta ahora se ha conservado gracias a Dios en la santísima iglesia de los Efesios, y allí es adorado por los fieles.»

El fragmento es ciertamente anterior al 303, comienzo de la persecución de Diocleciano, en que se obliga a la entrega de los vasos y libros sagrados (34). El testimonio de Pedro Alejandrino se podrá discutir en cuanto a la seguridad de los datos que suministra, pero no en cuanto a la persuasión que refleja, y menos en cuanto al aprecio en que los cristianos tenían los Mss. originales del Nuevo Testamento. No se puede subestimar con Merk ese aprecio de los autógrafos u originales bíblicos, diciendo que si los hubieran conservado hubieran recurrido a ellos para solucionar discusiones sobre variantes con «Marcionitas, Gnósticos y otros herejes» (35). Los Obispos no tenían los archivos, ni entonces ni ahora, para satisfacer curiosidades filológicas, y menos para dejarlos en manos de los heresiarcas y de sus adeptos. Lo cierto es que la antigüedad clásica no ha dejado un pasaje que trate sobre la conservación de los Mss. originales de ningún autor célebre, mientras que de los Mss. originales de los autores sagrados se pueden reunir, por lo menos, nueve testimonios, contando el de Ammonio y el de Eusebio relativo al ejemplar hebreo de San Mateo (36). No contamos en este número el Evangelio de San Mateo (para otros de San Marcos), cuyo descubrimiento milagroso en Chipre fué relatado por el monje chipriota Alejandro como ocurrido en tiempo del Emperador Zenón, ya que la misma forma milagrosa del hallazgo revela que para esas fechas no había en la cristiandad memoria de los Mss. originales de la Escritura. Esa era se clausura con la década de la persecución sistemática de Diocleciano.

---

(32) *Chronicon paschale.*
(33) S. Pedro Alejandrino, MG, 18, 517.
(34) Ruinart, p. 411. *Actas. Philippi Heracleae.*
(35) Cornely-Merk: *l. c.*, p. 126.
(36) Eusebio: *Hist. eccl.*, V, 10, 3.

Lo único que dicha relación puede confirmar es la tradición de que los Mss. apostólicos se habían conservado y venerado como reliquias. Según la relación de Alejandro, lo primero que el obispo de Chipre, S. Anemio, hace con el Ms. es encerrarlo cuidadosamente, sellando el recipiente en que lo guarda (37).

Todo ello es confirmación de que el texto de Ammonio supone el dato reproducido por S. Pedro Alejandrino sobre la hora de la crucifixión y no puede ser posterior al siglo III. Severo de Antioquía depende, por lo tanto, de Ammonio en este pasaje, por mediación de Eusebio. Según esto, la exégesis de San Juan era una de las obras de Ammonio, que con la *Harmonía entre Jesús y Moisés* y el «Diatessaron», de Ammonio, había quedado en poder de Eusebio. Según el estudio de Zahn, esta exégesis, lo mismo que la de los *Hechos de los Apóstoles*, atribuída también a Ammonio, constituían un comentario continuado de la mejor calidad.

«Ammonius zeigt sich überall als ein wohlunterrichteter und sehr besonnener Ausleger» (38).

Junto a esta tónica general de erudito y equilibrado, posee, según Zahn, la cualidad de consultar los Mss. cuando duda y saber elegir bien; «posee una inmensa erudición bíblica con la que establece paralelos entre ambos Testamentos para cada texto» (39). Polemiza contra sutilezas filosóficas que no tienen en cuenta la inexactitud propia del pueblo en la Biblia, dando lugar a toda clase de errores (40). «Sabe citar su Homero criticándole objetivamente. Se atreve a excursiones muy lejanas en el terreno político, suavizando sus juicios con un τάχα. Con frecuencia aduce dos o tres sentidos, dando su adhesión a uno con reserva modesta a veces con un «tal vez». Con la misma reserva habla —según Zahn, de quien discrepamos en este punto— del canon de la Biblia y de las tradiciones. En suma, el presbítero Ammonio se muestra en la gran masa de los escolios que se le atribuyen con seguridad, como un erudito profesional y un exégeta sensato, tranquilo y ponderado» (41).

---

(37) Cfr. BOLANDOS: *Acta Sanctorum*, 11 junii (*Acta iunii*, II, p. 450, n. 41).
(38) ZAHN: *l. c.*, p. 21.
(39) *L. c*
(40) *L. c.*
(41) *L. c.*, 21, 22.

Este juicio vale lo mismo para los *Hechos* que para el *Evangelio* de San Juan. Tales son las cualidades que adornaban también a Ammonio como profesor de filosofía y teólogo. Nada extraño tiene que «los amantes de cosas hermosas» guardaran codiciosamente sus escritos, como dice Eusebio (42).

La aparición de Eusebio entre los catenistas es una circunstancia que no ha sido examinada por Zahn, ni por Devreesse (43), ni por Reuss (44). Devreesse ha estudiado las influencias respectivas de los diversos catenistas, incluyendo en ese número a Ammonio Alejandrino, a quien atribuye un «bloc de scholies» (45). A nuestro juicio, Ammonio no hizo ni pudo hacer un bloque de escolios inspirado en otros comentadores, pues fuera de Heracleón y tal vez algún otro, no tenía de donde tomarlos. Es un comentador, como lo indica Zahn (46). Probablemente tampoco compuso Eusebio una *catena* de escolios exegéticos, sino que se limitó a glosar un ejemplar de Ammonio. En cambio, San Juan Crisóstomo, como predicador habitual, pudo emplear provechosamente sus ocios en recoger sistemáticamente escolios exegéticos en los comentadores que le precedieron. Lo que no tenía sentido era el espigar sentencias acá y allá en los discursos de San Juan Crisóstomo para componer una catena sistemática, pues esto supone acotar sus obras con esta precisa intención.

Por esta razón nos parece descaminada la argumentación de Devreesse y de Reuss al adjudicar a San Juan Crisóstomo o a Teodoro de Mopsuesta una serie de escolios exegéticos que figuran a nombre de Ammonio. Los paralelismos establecidos por dichos escrituristas y por Migne —numerosos como son— demuestran que uno de los ilustres usufractuarios de los comentarios de Ammonio fué San Juan Crisóstomo, y que en caso de semejanza hay que atribuir la paternidad del escolio a su autor primitivo, que es Ammonio.

Respecto de fragmentos de Ammonio donde aparecen nombres de herejes posteriores al siglo III, no puede darse norma segura. Puede

---

(42) *Hist. eccl.*, VI, 19, 10.

(43) Cfr. R. Devreesse: *Notes sur les chaînes grecques de Saint Jean*, en «Revue Biblique» 4, 36 (1927), pp. 192-215.

(44) Cfr. J. Reuss: *Der Exeget Ammonius und die Fragmente seines Mat-u. Jo-Kommentars.*, en «Biblica», 22 (1941), 13-20.

(45) Devreesse: *l. c.*, p. 214; cfr. p. 196.

(46) Cfr. *supra*, n. 38.

ser un escolio cuyo título ha cambiado en la sucesión de las copias y manipulaciones de los catenistas, o simples interpolaciones, como en el caso de Marcelo de Ancira. La naturaleza de este trabajo nos impide detenernos más en este problema.

II

Testimonios de Anastasio Sinaíta.—1. De especial interés puede ser la cuestión suscitada por las menciones de Ammonio Alejandrino en Anastasio Sinaíta. La primera de ellas parece una hoja suelta de las controversias entre Juliano de Halicarnaso y Severo, ocurridas a principios del siglo VI, especialmente en Alejandría, donde actuó también Anastasio Sinaíta contra los Monofisitas.

El trozo atribuído a Ammonio está artificiosamente acoplado al conjunto del *Hodegós*, manual discreto y bien pensado que da normas para las controversias cristológicas. Una de las normas es el recurso a la muerte y sepultura del Señor como prueba de la verdad de su Encarnación. El estilo de Anastasio toma aquí un tono inesperado, comparando la cruz y el sepulcro con una espada para «herir y degollar a los enemigos», allí «los matarás y enviarás al infierno» (47).

Esta imagen tan truculenta como poco evangélica del monje Sinaíta está intencionadamente colocada para incorporar la hoja suelta o trozo atribuído a Ammonio Alejandrino, que por su contenido y estilo fuerte desdice del estilo de Ammonio y del *Hodegós*, en que se anuncia diciendo:

«Porque también Ammonio Alejandrino agarró así a Juliano de Halicarnaso y le dió muerte» (48).

Estas palabras parecen el comienzo de un pasquín propio de las turbulencias doctrinales del s. VI. Mas por otra parte la fecha en que se supone el episodio corresponde a Ammonio Sakkas (s. III). «Porque hablando en la persona de Pablo de Samosata, y viendo que Juliano, enredado en las teorías de la apariencia fantástica (del Señor), traía arriba y abajo su divinización y desdivinización, diciendo que su carne humana se volvía y transformaba como en gota de vinagre

(47) Anastasio Sinaíta: *Hodegós*, 13; MG, 89, 244 B.
(48) *L. c.* C.

lanzada en el mar. El bienaventurado Ammonio, como cortado y atónito, le dice a Juliano» (49). Adviértase que Pablo de Samosata fué coetáneo de Ammonio.

El tono es más suave en esta segunda presentación de Ammonio. Antes se le presentaba como un gladiador temible: ahora es un hombre que se asombra de los disparates que oye. La semblanza de la doctrina de Juliano revela, asimismo, un perfecto conocedor de su doctrina, a la que no se atreve a llamarla herética, sino embrollada y confusa. Juliano había escrito, según parece, una hoja atribuyéndola ficticiamente a Pedro Alejandrino. Este escrito comenzaba diciendo:

«Pero el Samosatense infiel y Arrio el separatista, oyendo la preñez, la concepción, el nacimiento, la circuncisión al octavo día, el crecimiento en edad según la carne, y la nutrición con la leche de la siempre Virgen, aminora la divinidad del Unigénito y contradice a la voz del Padre, que dice desde el cielo: Este es mi hijo el amado en quien me he complacido, no nacido de semilla, sino concebido del Espíritu Santo y hecho carne sin flujo sanguíneo de la Madre de Dios» (50).

A este procedimiento del Fantasiasta es obvio se contestará con otro escrito también ficticio. Se explica que se opusiera el nombre de Ammonio Alejandrino para contrarrestar al escrito lanzado por Juliano a nombre de Pedro Alejandrino. ¿Quién fué el autor del ataque?

Como es sabido, el adversario de Juliano de Halicarnaso era el Patriarca Severo de Antioquía, cuya respuesta no podía hacerse esperar. No puede haber duda de que ése es el origen del escrito conservado por Anastasio Sinaíta: es la réplica adecuada al escrito seudónimo lanzado por Juliano el Fantasiasta, como se llama al de Halicarnaso. Según el Sinaíta es el golpe definitivo que termina con Juliano, y éste no pudo venir sino de su temible y bien documentado rival en la controversia suscitada entre ambos, cuando se hallaban desterrados por Justiniano en Alejandría hacia el 518. El estilo es igual en ambos escritos, con la diferencia de que la respuesta a Juliano acumula todavía más elementos humillantes de la naturaleza humana de Cristo, poniéndolos en labios de Filón. El suelto tiende a comprometer dialécticamente la fe en la divinidad, o la posibilidad de defen-

(49) *L. c.* C.

(50) DRAGUET: *Julien d'Halicarnasse*, Louvain (1924), p. 64, fragmento 85.

derla científicamente. Juliano había recurrido al pseudónimo, y se le contesta también con un pseudónimo, que lleva la firma de Ammonio. Ahora bien, todas las tentativas para encontrar un Ammonio que contestara hacia el 518 con una réplica como la copiada por el Sinaíta han sido infructuosas. Lo obvio es que fuera el rival de Juliano quien le contestara con las mismas armas. El autor responsable del suelto antifantasiasta sería, por lo tanto, el mismo Severo de Antioquía. Ambos se impugnaban con nombres y documentos del siglo III.

El escrito de «Ammonio» comienza por establecer la fe en la divinidad de Cristo:

«Que es Dios verdadero Cristo, el Hijo de Dios, y verdaderamente divino su santo cuerpo por la divinización, y que en El habita la plenitud de la divinidad, es manifiesto a todos. El que así no piensa es extraño y ajeno a la santa divinidad de El» (51).

2. Este es también el presupuesto del escrito de Juliano, publicado con el nombre de «Pedro Alejandrino». Este prólogo es indudable de Severo. Severo o el supuesto Ammonio dice contra Juliano:

«Con todo, vuestra contumacia y terquedad en la lucha para negar la naturaleza humana de Cristo me obliga a tomar el papel del Samosatense, o mejor del infiel judío, el filósofo Filón, que escribió también contra Mnasón, discípulo de los apóstoles, componiendo una refutación de la divinidad de Cristo, en la que llamaba «bicolor» a Mnasón» (52).

No es del todo imposible que estas palabras sean de Ammonio, a quien se las atribuyen Severo y Anastasio. Pero es mayor la probabilidad de que el resto del documento haya sido transmitido por Ammonio, quien lo toma de la refutación de Mnasón compuesta por Filón. El documento comienza así en el trozo más propio de Ammonio:

«¿Cuál y cómo y de dónde sale la demostración de que Cristo es Dios? Porque si mencionas la ausencia de semilla en el parto de la Virgen, más noble y maravillosa es la generación de Adán, que se plasma en las mismas manos de Dios» (53).

Sigue el contraste en la limpieza del nacimiento de Adán y las inmundicias que acompañan a los demás en su nacimiento y crianza.

(51) ANASTASIO SINAÍTA: *Hodegós*, 13; MG, 89, 244 C.
(52) *L. c.*
(53) *Hodegós*, 13, 244-245 A.

Después se contraponen las maravillas de Cristo con las de Moisés durante cuarenta años. Si Cristo ascendió a los cielos, Elías fué arrebatado en carroza ígnea. «Y ¿cómo no se avergüenzan los propagadores cristianos de llamar Dios a Jesús?» (54). Siguen otras miserias de la vida humana de Cristo que «fué hecho maldición, según dice Pablo. Y ¿cómo al Dios impecable hace pecado?» (55). Todo ello para terminar abandonado de Dios entre bofetadas, salivazos y la pena de muerte (56).

Filón o el autor del fragmento desarrolla con el realismo más crudo el mismo argumento que Juliano, pero con diversa intención. El trozo filoniano es una pieza dislocada que desentona en el contexto del Sinaita. El *Hodegós* no sabe encajar esa sarta de blasfemias en la refutación de Juliano de Halicarnaso. Por eso al terminar el fragmento, medio olvidado de su adversario, tiene que cohonestar la cita llamando μιαρός (inmundo) a Filón y a los infieles que le imitan, glosando con anatemas las palabras del escritor judío.

Pero aquí nos interesa saber por qué y cómo este trozo de Filón va unido al nombre de Ammonio. Desde luego, sólo Ammonio Sakkas, el contemporáneo de Pablo de Samosata, puede ser el presunto conservador del trozo filoniano. Por otra parte, sin pruebas sólidas, no puede atribuirse a Severo de Antioquía la composición de un pasquín que en realidad resulta tan irreverente contra la persona del Señor. Es probable, por lo tanto, que Severo tuviera en su poder algún escrito de Amomnio en el que se ocupara de este argumento contra la divinidad de Cristo.

Severo hubo de documentarse contra su adversario, Julián de Halicarnaso, en Alejandría. En las bibliotecas de aquella culta ciudad se conservaban libros de Ammonio, que después desaparecieron. Así el *De providentia*, estudiado y resumido por Hierocles en la generación precedente. Para nuestro caso es más importante que los monofisitas, partidarios o amigos de Severo, alegaron a su favor pocos años más tarde en el Sínodo de Constantinopla (533), presidido por Hipatio de

---

(54) *L. c.*, 245 B.

(55) *L. c.*, D.

(56) *L. c.*, 248 A.

(56 a) Parece probable que Severo conociera la documentación de una controversia similar desarrollada entre el 250-260 en Alejandría. En ella intervino Dionisio Alejandrino como protagonista y un Ammonio que aparece incidentalmente

Efeso, a Dionisio Areopagita, diciendo que sus obras se hallaban —según ellos— en los archivos de Alejandría. Una coincidencia sorprendente es asimismo la semejanza mayor o menor entre la doctrina del Ps. Areopagita y la de Severo de Antioquía, que ha inducido a Stiglmayr a la identificación mutua del Ps. Areopagita con Severo. La tesis de Stiglmayr se basa: 1.° En que «el padre de la mística

---

en escena. El episodio fué relatado más tarde por San Atanasio en su escrito *De sententia Dionysii* (MG, 25, 480-521). Según dicha relación atanasiana, Dionisio Alejandrino había escrito una carta a Ammonio (*l. c.*, 488 B) o a Eufranor y Ammonio (492 C, 493 B), o Ammonio y Eufranor (492 B, 497 AB, 500 A), con el fin de refutar a los Sabelianos, insistiendo en la distinción entre el Agricultor y la Vid, «para que no dijeran que es el Padre el que se ha hecho hombre en el cuerpo. De la misma manera que el agricultor no está en la vid, así el que está en el cuerpo no es el Padre, sino el Verbo. Pero el Verbo, al venir a estar en la vid, se llamó vid por parentesco con las ramas, esto es, con nosotros» (*L. c.*, 497 B. Véase el extracto de Teodoreto en MG, 83, 89.93). En el desarrollo de esta comparación, Dionisio parece haber empleado expresiones que podían entenderse mal, como si el Hijo de María fuera puro hombre (*L. c.*, 488 B), como lo entendían los judíos, a los que precisamente por este motivo les predicaba Pablo, que Cristo «era mayor que los ángeles» (*L. c.*, 496 C.): «Porque los judíos de aquel tiempo, errando y haciendo errar a los griegos, pensaban que Cristo era puro hombre οἱ τότε Ἰουδαῖοι, πλανηθέντες τε καὶ πλανήσαντες Ἕλληνας, ἐνόμιζον τὸν Χριστὸν ψιλὸν ἄνθρωπον μόνον: *l. c.*, 489 C).

Los adversarios denunciaban que Dionisio le «llamaba cosa hecha a Cristo» (*L. c.*, 497 A: λέγων οὕτω ποίημα αὐτόν San Atanasio le defiende alegando que usó un estilo «humano, humilde y bajo» (*L. c.*, 492 BC) para refutar a los Sabelianos, usando de la prudencia de los Apóstoles, que empleaban unas veces expresiones humildes y elevaban otras veces el estilo. Así Dionisio, al ver que su carta a Ammonio y Eufranor había sido ocasión de interpretarle contrario a la divinidad de Cristo, escribió otra carta sincerándose y manifestando su firme creencia en la divinidad del Señor (*L. c.*, 488 B, 492 B). «Por lo cual es manifiesto que al escribir a Ammonio, lo hizo empleando un estilo acomodado a las circunstancias (κατ' οἰκονομίαν). Y es justo que al que escribe circunstancialmente (κατ' οἰκονομίαν) no se le deba entender a mala parte (*L. c.*, 488 B). Mas no faltaron hermanos ortodoxos, pero malévolos, que no procedieron así: «Pues habiendo expuesto el obispo Dionisio aquellas cosas en la carta a Ammonio y Eufranor acerca de los de Pentápolis, y como dije, por celo de piedad, contra la herejía de Sabelio, algunos hermanos de la Iglesia, con criterio seguro, pero sin preguntarle a él para que les informara de cómo había escrito, acudieron a Roma y le acusaron ante su homónimo el obispo de Roma» (*L. c.*, 500 A). El Papa San Dionisio contestó condenando así a Sabelio «que blasfema diciendo que el Hijo es Padre y viceversa, como a los que predican en cierta manera tres dioses... Pero no son menos reprensibles los que piensan que es una cosa hecha (ποίημα) (DENZINGER, nn. 48,

cristiana es un plagiario de la obra de Proclo *De malorum subsistentia*» (57). 2.° En la consolación experimentada en el bautismo recibido en edad madura en la amistad del Ps. Areopagita con Hieroteo y de Severo con Evagrio (58), y 3.°, en varios pasajes del *Corpus dionysiacum* citados por Severo. En lo primero, Stiglmayr se basa en una documentación insuficiente al hacer al Ps. Areopagita plagiario de Proclo. 2.° La consolación sentida en el bautismo nada prueba. Es circunstancia, que se da en muchos bautismos de adultos, lo mismo que la amistad. 3.° Finalmente, las citas del Ps. Areopagita en las obras de Severo son un indicio de la prioridad del Ps. Areopagita, como lo hace notar Lebon: «Mis en présence de cette donnée objective, tout historien non prévenu admettra qu'elle crée au moins une présumption de distinction réelle entre l'auteur qui cite et celui qui est cité» (59).

En cuanto a las citas del Ps. Areopagita, Lebon corrige, en parte, como especialista en Patrología Oriental y especialmente en Severo de Antioquía, la afirmación de que Severo ha interpolado una de las citas del Ps. Areopagita (60) y la de haber visto tres citas o pasajes de Severo, cuando en realidad es uno (61). Asimismo le corrige en la

---

49). Tales son los datos proporcionados por Atanasio. De ello se deduce que Dionisio Alejandrino dió ocasión para que se le entendiera que Cristo es cosa hecha por el Padre, con lo que se acercaba a la manera de hablar de Pablo de Samosata, utilizando un lenguaje como el que los judíos habían empleado para desacreditar a Cristo entre los griegos. Estas dos notas encuadran perfectamente en la intervención de Ammonio contra Filón, por una parte, y, por otra, contra Pablo de Samosata, cuyas ideas adoptó más tarde Marcelo de Ancira. En cuanto al papel que juega Ammonio en el caso de Dionisio, es claro que San Atanasio trata de hacer ver que Ammonio aceptó la explicación de Dionisio, pero que fueron otros menos comprensivos y caritativos que él los que acudieron al Papa San Dionisio. Todo ello revela que la personalidad de Ammonio y su criterio gozaban de una gran reputación en la Iglesia alejandrina, cuyo obispo tales miramientos guardaba hacia su persona y modo de pensar. Supuesta la hipótesis de que fuera Ammonio Sakkas, su antiguo maestro, se explican muy bien los hechos. De lo contrario, el historiador se halla ante un nuevo enigma insoluble.

(57) J. Stiglmayr: *Severus von Antiochien*, «Scholastik», 7 (1932), 57. «Scholastik», 3 (1928), p. 10.

(58) *L. c.*, p. 9.

(59) J. Lebon: *Le Pseudo-Areopagite et Sévère d'Antiochie*, «Revue d'Hist. Ecclésiastique», 26 (1930), 886.

(60) *Ep.*, IV, 1072 C.

(61) Lebon: *l. c.*, pp. 892-894. Cfr. F. Diekamp: *Doctrina Patrum de Incar-*

cita de DN II, 9, 648 A, que Stiglmayr pretende estar desfigurada en sentido monofisita en Severo (62). En compensación, Lebon (63) añade una nueva cita del Ps. Areopagita en la obra de Severo *contra las adiciones* hechas por Julián respecto a su propio *Tomo* (64). El texto citado trata sobre la θεοπλαστία de Jesús, lo mismo que en la cita anterior

No menos importante es la discusión entre Stiglmayr y Lebon sobre la propiedad de Severo en las citas de los Padres. Stiglmayr prueba la falta de probidad histórica o filológica de Severo con el pasaje de Anastasio Sinaíta, donde se dice de un augustal partidario de Severo que tenía catorce amanuenses asalariados, falsificadores (φαλσοῦντες) de los escritos de los Padres, especialmente de Cirilo (65). Así dice el Sinaíta que le contaron en Alejandría (66). Lebon niega toda autoridad a tales cuentos, y añade:

«Sévère a été parfois victime de fraudes littéraires commisses avant lui ou de son temps, mais jamais je ne l'ai supris à inventer ou à altérer en sa faveur un temoignage patristique. Au contraire, son haut souci d'exactitude et ses patientes recherches ont dejà aidé à démasquer plus d'un fausseur, plus d'un corrupteur» (67).

Lo que tanto Stiglmayr como Lebon admiten como cierto es que Severo cita varias veces al Ps. Areopagita. Más aún, el amigo de Severo, Zacarías, da una importancia especial precisamente a las lecturas del Ps. Areopagita, cuando dice:

«Severo, que estuvo en Antioquía después de Flaviano, fué un hombre elocuente gracias a la lectura de la sabiduría helénica... Leyó con penetración también la Sagrada Escritura y sus comentarios, desde las antiguas exégesis de los discípulos de los Apóstoles, Hie-

---

natione Verbi, pp. 309-310, donde se citan, según LEBON, dos extractos de la carta de Severo al higoumeno Juan.

(62) *Adversus apologiam Juliani*, conservado en los Mss. Vatic. Syr., 140, y Brit. Mus. Addit., 12158. Cfr. DRAGUET: *l. c.*, pp. 23-24; en griego 60-61.

(63) *L. c.*, p. 899.

(64) Ms. Brit. Mus. *Addit.*, 12158, fol. 45 b-va.

(65) STIGLMAYR: *l. c.* (1928), p. 3.

(66) ANASTASIO SINAÍTA: *Hodegós*, MG, 89, 185.

(67) LEBON: *l. c.*, p. 882. STIGLMAYR, sin contradecir la afirmación fundamental de LEBON en toda su extensión, y fundado en DIEKAMP [«Theol. Revue», 30 (1931), 145-157] aduce «una maniobra» de Severo, en la que no queda del todo airoso en una discusión sobre la exactitud con que un Anónimo había citado a

roteo, Dionisio y Tito, así como Timoteo, y después de ellos a Ignacio, Clemente e Ireneo, y de los seguidores de Gregorio, de Basilio, de Atanasio y Julio y demás Pontífices» (68).

Stiglmayr se pregunta si Zacarías cree realmente en la autenticidad de los escritos de Hieroteo, Dionisio, Tito y Timoteo. La pregunta hay que plantearla acerca de Severo mismo, a quien Zacarías le oyó hablar de esos escritos. Probablemente Severo no quiso emitir su juicio en esta cuestión. Encontró citados esos nombres al frente de diversos sitios de los tratados del *Corpus dionysiacum*, y los citó como los encontraba. Lo interesante es que encontró también escritos de Ammonio, al parecer también en Alejandría, y los utilizó como estaban, en su controversia con Julián de Halicarnaso. Poco importa que Anastasio Sinaíta no mencione a Severo; no quería dedicar esa alabanza a quien trataba de refutar en tantos pasajes de su obra.

La circunstancia importante es que el descubridor del Ps. Areopagita descubre también a Ammonio. ¿Los identificó en su interior? Nada de esto sabemos. Tal vez con el tiempo, la lectura y traducción de los fondos siríacos contemporáneos y la publicación del Epistolario de Severo arrojen nueva luz sobre el asunto. De todas maneras, creemos que el fragmento de Ammonio y su significación quedan algo más aclarados que antes. Resta el problema sobre la autenticidad del escrito de Filón, que cita a Pablo ya sea en sus epístolas, ya en su predicación oral. Eusebio supone que Filón escribió con gran elogio de las comunidades cristianas (69). Este informe lo tuvo Eusebio probablemente por la tradición alejandrina, deseosa de hallar en escritores no cristianos datos históricos favorables al Cristianismo. Bajo este punto de vista, inspira más confianza la cita filoniana de Ammonio, ya que ningún cristiano podía desear que Filón dijera tales blasfemias. De todas maneras, en Alejandría pudo encontrar el escrito de Filón en contra de Mnasón. No vemos motivo justificado para no admitir que el Ammonio citado aquí por el Sinaíta sea Ammonio Sakkas, ya que no hay ningún otro Ammonio que pudiera aducirse hablando en nombre de Pablo de Samosata en contra de

---

Cirilo en una Apología del Calcedonense. El hecho, de todas maneras, supone, a nuestro juicio, cierta solicitud de Severo en la exactitud de las citas, aun cuando a veces falle y no siempre proceda desapasionadamente.

(68) *Syrische Kirchengeschichte Land*, Analecta syr. III, 228 f. Citado por STIGLMAYR, *l. c.* (1928), p. 25.

(69) EUSEBIO: *Hist. eccl.*, II, 71, 1.

Julián de Halicarnaso. Estudiaremos las dos hipótesis que se han propuesto, sin contar la de Ammonio Sakkas, que venimos defendiendo. No es preciso aludir aquí a la leyenda de su apostasía, que la crítica reconoce estar ya superada.

3. Zahn defiende que el exégeta Ammonio es uno de los cuatro hermanos alejandrinos llamados los «largos» por su gran talla. Ammonio el «largo» acompañó a San Atanasio, hacia el 340, como amanuense. Trabajó en la copia de una Biblia para el Emperador Constante. Más tarde se retiró con sus tres hermanos y dos hermanas al desierto de Nitria, como monje, dedicándose al estudio de la Escritura. Se opuso resueltamente a ser nombrado obispo, cortándose para ello la oreja izquierda y amenazando con cortarse la lengua. Hacia el 374, como partidario del homousios, fué desterrado a Diocaesarea de Palestina, donde residió unos cinco años hasta el 380. A fines de siglo hubo de abandonar de nuevo el desierto de Nitria para vivir en el destierro de Palestina y morir en su viaje a Constantinopla el 403. Este Ammonio el Parotes, así llamado por el corte de la oreja, fué célebre por sus conocimientos generales y especialmente por su dominio de la Escritura. Esto le ha valido el que Zahn descubriera en él al exégeta más citado en las catenas de *San Juan* y de los *Hechos de los Apóstoles*. El argumento más saliente con que Zahn prueba su tesis es el fragmento Jo. 11, 52 de las *Catenae* de San Juan, donde conjetura una reminiscencia de su estancia en Roma: «Las palabras «para que los agrupe en uno» significan, para hacer un cuerpo a los de cerca y a los de lejos, para que el que está sentado en Roma (ὁ ἐν Ρώμῃ καθήμενος) crea que el Indio es miembro suyo, y confiese a Cristo Cabeza de todos» (70). La prueba a favor de Ammonio el Parotes, como se ve, es bien floja. Con tanta o mayor fuerza de verosimilitud puede verse en esas palabras una afinidad ideológica y temporal con las palabras de Ireneo: «Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est qui undique sunt fideles» (71). El pensamiento del comentador se completa con su exégesis a *Jo.* 27, 15: «Y puesto que era el árbitro de los Apóstoles y lengua de los discípulos, y jefe del coro...» (72).

(70) CRAMER, II, 32, p. 26.
(71) S. IRENEO: *Adv. haer.*, III, 3, 3.
(72) CRAMER, II, 409, 11.12.

Excluída la paternidad de Ammonio el Parotes, puede aducirse un argumento no despreciable en favor de Ammonio Sakkas, y es la idea misma filosófica que late en el fragmento. Es propio del cuerpo, según Ammonio Sakkas, el ser divisible y necesitar de una fuerza incorpórea que dé unidad y cohesión a sus elementos; esa fuerza proviene, según el fragmento, por medio de la comunión con el que tiene su asiento cátedra en Roma, y en último lugar por Cristo, que es el Verbo unificador de todo. La explicación no puede ser más propia de Ammonio o el Ps. Areopagita. Descartada la hipótesis de Ammonio el Parotes, quedaría en pie la sentencia defendida por J. Reuss como más probable, que fuese el Presbítero y Ecónomo de mediados del siglo v, que combatió a Timoteo Eluro (73) y otros. Pero el autor del escrito dirigido al Emperador León I, en 457, no pudo tomar parte en las controversias del siglo vi, ni era personalidad destacada para que Severo pusiera a su nombre la refutación de Julián de Halicarnaso. Mucho menos podía ser un comentador interpolado por Eusebio. El Ammonio citado en el *Hodegós* de Anastasio el Sinaíta parece ser, por lo tanto, Ammonio Sakkas.

4. Esta conclusión queda reforzada por la cita de Ammonio en el comentario al *Hexaémeron* del mismo Sinaíta. Según la redacción más correcta, en dicho pasaje dice Anastasio Sinaíta que a imitación de Pablo, entendieron el Hexaémeron de Cristo y de la Iglesia.

«Comenzando por Papias, hombre preclarísimo de Hierapolis, que siguió al que descansó en el pecho (de Jesús), Clemente, Panteno sacerdote alejandrino y Ammonio el Sapientísimo, exégetas antiguos y anteriores a los Sínodos» (74).

Este Ammonio es, según los historiadores, el exégeta del que habla Eusebio. Que sea Ammonio Sakkas, lo ponen en duda o lo niegan, quienes afirman que Eusebio confundía dos Ammonios. Antes descartamos esta segunda opinión. En la misma obra cita Anastasio casi los mismos autores, comenzando por el filósofo Filón, «contemporáneo de los Apóstoles» (75). Entre los cambios, uno es que no figura Ammonio en esta segunda lista.

No deja de sorprender el que todos los partidarios del alegorismo

---

(73) Reuss: *l. c.*, p. 19; Altaner: *Patrologie*, 2 (1950), 242.
(74) Anastasio Sinaíta: *In Hexaem.*, I —; MG, 89, 860.
(75) *L. c.*, II, 960.

citados en este pasaje sean anteriores a los concilios y que falte entre ellos precisamente el alegorista más conocido, que es Orígenes. La sorpresa se desvanece al pensar que precisamente el alegorismo de Orígenes podía ser un reparo contra el prestigio del método alegórico, y eso le obligaba al Sinaíta a probar que el alegorismo es anterior a Orígenes, cuya vida precede sólo en una generación al gran Concilio de Nicea. En efecto, ya San Basilio impugna claramente el método alegórico de Orígenes, precisamente en sus homilías sobre el *Hexaémeron*, como lo han anotado los editores de sus obras. Según el resumen de Basilio, Orígenes (a quien alude sin nombrarle) enseñaba que las aguas superiores del Génesis son las potestades buenas, que alaban a Dios con su pureza. «Mientras que las aguas inferiores a los cielos son los espíritus de la maldad» (76). San Basilio rechaza esas explicaciones como fábulas de viejas, «para entender que el agua es agua», aunque no condena el ingenio de los que quieren ver en el cielo las virtudes contemplativas y en la tierra las activas (77). Garner aduce un pasaje del *In Hexaem.*, p. 15, de San Gregorio de Nisa, para hacer ver que en este punto abandonaba a su hermano Basilio, para seguir a Orígenes (78), así como textos de Epifanio (79) interpretado por Jerónimo en sus epístolas (80) y en *Epist.* 38 *ad Pammachium*, t. IV, p. 310. Estas impugnaciones tomaron cuerpo durante el s. v, de tal modo que la censura intrascendente de San Basilio sirvió a Justiniano para condenar como herética la alegoría de Orígenes, como lo demuestra Garner en el citado estudio (81).

Con estos precedentes se explica que Anastasio Sinaíta no quisiera publicar una explicación alegórica del *Génesis* sin advertir que la interpretación alegórica del *Hexaémeron* tiene su fundamento y justificación en San Pablo y en los grandes escritores anteriores a los Concilios, entre los que se halla «Ammonio el sapientísimo». La mención de Ammonio no puede ser, por lo tanto, más intencionada y consciente. El Sinaíta, que exige como elemento esencial para tratar

(76) S. Basilio: *In Hexaem.*, III, 9; MG, 29, 76.
(77) *L. c.*
(78) Garner: *Prolegomena in S. Basilium*, MG, 29, CLXXXVII.
(79) *Ep. ad. Joan. Hierosolym.*
(80) T. IV, p. 820.
(81) Garner: *l. c.*, p. CLXXXVIII.

de cuestiones dogmáticas con los herejes el dominar los cronólogos cristianos, no podía hacer una afirmación de esta categoría sin estar bien documentado sobre la época en que vivió Ammonio y la importancia de que gozaba como exégeta.

Los dos pasajes en que cita a Ammonio se refuerzan mutuamente. En ambas obras aparece Filón como contemporáneo a la predicación apostólica y primera difusión del Cristianismo. Como es sabido, los especialistas en Filón suponen que éste vivió menos de lo que se infiere de Eusebio y otros textos cristianos. Pero es de advertir que la argumentación se basa en meras conjeturas. Se sabe que el año 39 presidió Filón una embajada judía al Emperador Gayo Calígula. En la relación de esa embajada romana se aplicó así mismo las palabras algo modificadas de Platón: Ἄχρι τίνος ἡμεῖς οἱ γέροντες ἔτι παῖδές ἐσμεν. (82) (hasta cuando seguimos siendo niños los viejos) (83) y se consideraba por la edad y la educación obligado a ser prudente (84). Todavía más tarde escribió algunas obras. No hay más datos para fijar su edad. Según los testimonios de Eusebio (85), Ammonio y Anastasio Sinaíta, habría que pensar que vivía todava entre el 55 y el 65 de nuestra era (86). El estar en edad de no ser niños y poseer madurez de juicio el año 39, no era obstáculo para alargar la vida unos cuantos lustros: ambas cosas se podían decir perfectamente de San Pedro Por lo que hace a los testimonios, el de Ammonio se refiere a un documento de Filón contrario a los cristianos; el de Eusebio, en cambio, es favorable al cristianismo. Jerónimo y el Sinaíta dependen de los anteriores o de cronógrafos, cuyo testimonio desconocemos.

Volviendo a Ammonio, dado su prestigio como escriturista, no podía pasar inadvertido un comentario suyo al *Hexaémeron*. Nadie estaba preparado como él para abordar con seguridad y competencia los problemas filosóficos planteados en el *Génesis*; especialmente tenía que interesar la doctrina ammoniana sobre el *Hexaémeron* o los días de la creación a los Padres Capadocios, que se ocuparon de este tema en diversos tratados. S. Basilio y su hermano S. Gregorio

(82) *Tim.*, 22 B: «Solón! Solón! Los griegos sois siempre niños. Un griego nunca es viejo.»

(83) Filón: *Leg. ad Gaium*, 1.

(84) *L. c.*, 182.

(85) *Hist. eccl.*, II, 17, 1.

(86) Cfr. Leisegang: *R. Encycloped.* Pauly-Kroll, XX, 1, p. 1.

el Niseno ofrecen, además, la ventaja de inspirarse en idénticas fuentes en sus comentarios al *Hexaémeron*. El Niseno declara que su intención es completar algunos aspectos científicos que su hermano y maestro Basilio no pudo exponer suficientemente por el auditorio que le escuchaba, de hombres formados y sin formar, de obreros y mujeres y aun de la nueva generación infantil de la Iglesia (ἡ νεολαία τῶν παίδων) (87).

La primera sorpresa que produce la lectura de ambos Padres es la decisión con que refutan la existencia de la materia. San Basilio, al comienzo de su primera homilía, aconseja a los que tratan de estudiar la tierra «no afanarse por conocer cuál es su esencia, ni fatigarse buscando con razones cuál es su fundamento; no buscar una naturaleza desprovista de cualidades e informe por su misma definición, sabiendo que todo lo que en ella se considera es elemento complementario de la esencia. Porque te quedarás con la nada si te empeñas en quitarle todas las cualidades que posee» (88).

El Niseno ataca más a fondo el problema, examinando qué es la materia que procede de Dios:

«Porque en su Omnipotencia con su sabio y poderoso querer produjo al mismo tiempo todos los elementos constitutivos de la materia para la producción de los seres: lo ligero, lo pesado, lo denso, lo raro, lo blando, lo duro, lo húmedo, lo seco, lo frío, lo caliente, el calor, la figura, el contorno, la distancia; cosas que en sí mismas son pensamiento y puros conceptos. Porque ninguna de ellas es la materia, sino que concurriendo todas ellas se hace la materia» (89).

Para entender rectamente esta teoría conviene tener en cuenta que el pensamiento y los conceptos en esta terminología semiestoica son energías que, en último término, provienen de Dios, energías que se degradan a medida que se alejan de Dios, su origen y fuente primera. La idea de que las cosas sensibles proceden del concurso y unión de elementos provenientes de Dios, y no de una materia preyacente, constituye la base de la teoría areopagítica y ammoniana, como lo hemos

(87) S. Gregorio Niseno: *In Hexaémeron*, MG, 44, 65 A. Cfr. S. Basilio: *In Hexaémeron*, III, 1; MG, 29, 53. Este tema lo tratamos con mucha mayor amplitud en una obra preparada ya para la imprenta sobre Ammonio Sakkas.

(88) S. Basilio: *In Hexaem.*, I, 8; MG, 29, 21.

(89) S. Gregorio Niseno: *l. c.*, 69 C.

visto en otro lugar (90), con la diferencia de que la formulación del Ps. Areopagita es más profunda que la del Niseno, aunque ésta es más clara. En uno y en otro se trata de la συμπλήρωσις τοῦ κόσμου (91), lo mismo que en San Basilio.

En el planteamiento del problema es notable el siguiente pasaje del Niseno:

Esto es más claro en la interpretación de Symmaco, Teodoro y Aquila. El primero de ellos dice: *La tierra era estéril e informe.* El segundo: *vacío y nada.* El tercero: *nada y nada*» (92).

Estas expresiones debían ser conocidas necesariamente en Alejandría y las debió meditar Ammonio. Fueron ellas probablemente las que indujeron al Ps. Areopagita (93) a la conclusión de que la materia es nada, no existe. El Niseno somete estas expresiones a un sutil análisis, encontrando en cada una de las palabras un nuevo elemento para su teoría. El ἀργόν significa que era nada en realidad y sólo era posible o estaba en potencia. Lo *informe*, que las cualidades se hallaban mezcladas y confusas. Lo mismo significa que era vacío y nada. El Creador infundió la fuerza separadora o discriminadora de las cualidades.

Tanto el Niseno como el Ps. Areopagita rechazan la teoría tradicional de los contrarios. Dios no «completó» el mundo lanzando a él elementos contrarios. Lo hemos visto ya en el Ps. Areopagita (94). El Niseno se ocupa de las cualidades contrarias antes enumeradas para deducir esta conclusión: «Así como en estas cosas no se alimenta una cosa de su contraria, ni lo pesado se aumenta consumiendo la ligereza del aire... Porque de esta manera no existiría ninguna de las cosas» (95). El Ps. Areopagita sostenía contra Platón que la materia no es nodriza de la que se alimenten los seres, devorándose los contrarios mutuamente (96). «¿Qué es, por lo tanto, la naturaleza? Nada de los elementos que se ven en la constitución de la periferia terrena lo

(90) Véase DN, XI, 6, 956 A.
(91) DN, IV, 29, 729 A.
(92) S. Gregorio Niseno: *l. c.*, p. 80 A.
(93) DN, IV, 28, 729 A.
(94) DN, XI, 6, 953 D.
(95) S. Gregorio Niseno: *l. c.*, 89.92.
(96) DN, IV, 28; 729 B.

ha hecho el Demiurgo firme e inmutable, sino que se consolidan mutuamente las cosas en el cambio continuo de una fuerza cíclica» (97).

El Niseno era un adversario radical del hilemorfismo, precisamente por su convicción de que la constitución última del mundo y de los seres es un misterio «que excede a nuestra inteligencia, debiéndonos contentar con creer en la potencia divina, a saber: el dar subsistencia a lo no existente, y dar a lo existente las cualidades a su beneplácito... «Porque toda materia la encontramos constituída por cualidades. Mas si la despojamos de todas ellas, no podrá ser comprendida por la razón. Pues una especie de cualidad sólo puede ser separada del sustrato mediante la razón. Ahora bien, la razón es inteligible, no corpórea... Así, pues, si el color es inteligible, es también inteligible la dureza y la cuantidad y las otras propiedades, y si se despoja de todas ellas al sustrato, se desmorona todo el concepto de cuerpo. Ahora bien, es lógico admitir que la naturaleza corpórea está constituída por el concurso de todo aquello, cuya disolución vemos ser causa de la desaparición del cuerpo» (98).

El antihilemorfismo de San Basilio lleva un sello marcadamente areopagítico, que adquiere una semejanza todavía más acentuada en el Niseno. Tan aventurado sería explicar esa identidad por una coincidencia puramente casual como el pretender que la absoluta semejanza de dos monumentos notables fuera efecto de la casualidad. Tanto el Niseno como su maestro y hermano conocían perfectamente las ideas de Orígenes, y especialmente la obra *De principiis*, que el Niseno cita expresamente (99) para refutarle. Tenían, por lo tanto, referencia de la teoría antihilemórfica relatada por Orígenes, y la debían conocer por algún comentario al *Hexaémeron*, ya que en comentarios al primer capítulo del *Génesis* desarrollan su antihilemorfismo. Entre esos comentarios se hallaba el de Ammonio, según testimonio del Sinaíta. Sería extraño que Basilio y Gregorio lo ignoraran. Tampoco podían estar ocultas las ideas ps. areopagíticas, en las que se recalca el antihilemorfismo en una forma coincidente con Basilio y más con Gregorio. Esta doble coincidencia con los fragmentos ammonianos y areopagíticos se explica si proceden del mismo autor; en otra hipótesis cualquiera, esa coincidencia es un enigma insoluble.

---

(97) *L. c.*, 108 A.

(98) S. Gregorio Niseno: *De hominis opificio*, XIII-XIV; MG, 44, 214-215.

(99) *L. c.*, c. 28; MG, 44, 229.

Esta conclusión quedaría aún más confirmada si se comparan las ideas de los dos Padres capadocios con las que Hierocles encontró en la obra de Ammonio sobre la Providencia.

5. Hierocles recopila las doctrinas antiprovidencialistas refutadas por Ammonio, reduciéndolas a cinco capítulos, que en parte se superponen. Todos ellos están también refutados por S. Basilio. Una vez que hemos probado que Ammonio es un siglo anterior a Basilio, la influencia que aquél ejerce sobre ambos capadocios parece innegable.

El primer error combatido por Ammonio en sus adversarios es que el Demiurgo sea incapaz de hacer el mundo con su propia fuerza. El segundo error supone y completa el primero, cuando dicen que Dios necesita el concurso de la materia (100). En el resumen de Hierocles se refuta breve, pero vigorosamente, esta idea monstruosa de que Dios necesite del concurso de la materia para la formación del mundo (101). San Basilio la combate también lleno de indignación.

«Si la materia es inferior a la actividad divina, su raciocinio cae en una blasfemia más absurda, porque sujetan el poder de Dios a la inacción e improducción de sus propias obras por la necesidad que tiene de la materia» (102). El encuentro de Dios con la materia nacería de su mutua necesidad (103).

A esto mismo confluye la idea de que los anticreacionistas hacen a la materia de igual categoría que Dios y digna de igual honor (104). Hierocles usa la palabra ἰσοτιμία. El *Corpus dionysiacum* emplea el concepto de ἰσόῤῥοπος (105). San Basilio emplea ambos conceptos.

«Porque si la materia es increada, ante todo será equihonorable (ὁμότιμος) con Dios, digna de las mismas prerrogativas..., de la misma prelacía (προεδρία) (106).

«Porque si dicen que la contrariedad del mal respecto al bien es equipolente (ἰσόῤῥοπον), introducen una guerra sin tregua y una ruina perenne, siendo vencidos y vencedores alternativamente» (107). «¿Cómo va a ser equihonorable la tierra al cielo?» (108).

---

(100) Cfr. Hierocles en Focio, *Bibliotheca*. Codd. 214-251.
(101) *L. c.*
(102) S. Basilio: *In Hexaemeron*, II, 2; MG, 29, 32 B.
(103) *L. c.*, II, 3, 33 B.
(104) Hierocles: *l. c.*
(105) EH, VII, 5; 560 B.
(106) S. Basilio: *l. c.*, II, 2, 32 A.
(107) *L. c.*, 4, 37 B.
(108) *L. c.*, II, 1, 29 A.

Otros dos errores de los anticreacionistas consisten en que el Demiurgo se limitaría a diseñar en la eternidad los modelos de los seres. Según la otra versión, sólo ordena y juzga respecto de las figuras de la materia. Este doble error combatido en el resumen de Ammonio hecho por Hierocles se impugna también en San Basilio, que dice sentenciosamente: «No es Dios inventor de formas, sino demiurgo de la misma naturaleza» (109).

Finalmente, otro error condenado por el resumen ammoniano de Hierocles, es decir, que las potencias todas preexisten en la materia, o en el ser, en la terminología aristotélica (110). San Basilio formula esta objeción o error de la misma manera, diciendo que se imaginan la acción de Dios como la del artesano, que imprime las formas en el bronce:

«Así piensan que ocurre también en la demiurgía divina: la figura del mundo proviene de la Sabiduría del Hacedor de todo (τῶν ὅλων), pero de fuera se le suministra precisamente la materia al Creador. Así es compuesto el mundo que tiene el sustrato y la sustancia de otro, y toma la figura y la forma de Dios» (111).

Esta doctrina que Hierocles encuentra en el *De Providentia*, de Ammonio, recibe en el *Corpus dionysiacum* expresiones características que Hierocles no reproduce, pero se hallan en Basilio y Gregorio, que llaman al mal *el mal en sí* (τὸ αὐτοκακόν):

«Porque a la oscuridad no la llaman aire falto de luz, como es..., sino poder malo, o mejor dicho el mal en sí» (112). El Niseno habla, por el contrario, de las formas positivas que se hallan en Dios, de manera incognoscible: «Por eso no conocemos cuál sea la esencia divina. Pero formándonos en el entendimiento la sabiduría en sí y el poder en sí, nos hacemos cuenta que comprendemos a Dios con la mente» (113).

El concepto de *mal en sí* aparece en el Ps. Areopagita en el capítulo del mal dos veces (114): «Porque no existe el bien ni el mal

(109) *L. c.*, II, 3, 33 B.
(110) HIEROCLES: *l. c.*
(111) SAN BASILIO: *l. c.*, II, 2, 39 C.
(112) SAN BASILIO: *l. c.*, II, 4, 36 BC.
(113) SAN GREGORIO NISENO: *In Hexaem.*, MG, 44, 72 C.
(114) Cfr. DN, IV, 20, 717 C.

en sí, ni la generación y corrupción de sí, y el poder en sí, ni la autopotencia, ni la autocorrupción, ni el automal». Con todo, aunque Dios está por encima de todo ser, sabiduría y vida, le llama «autosapiencia, autoigualdad y todas aquellas cosas de las que participan los seres» (115).

De estas nociones sutiles hablaba San Basilio a obreros que necesitaban trabajar para ganarse la vida (116), para instruir al pueblo con la refutación de herejías ya viejas, que habían hecho mucho daño a las almas: «¿No fué así, Marción? ¿No partió de aquí Valentino y la abominable herejía de los Maniqueos...?» (117). Pero, como es sabido, la herejía maniquea partía de la falsa interpretación de la Escritura, no de principios y discusiones filosóficas, que los capadocios encontraron en los comentarios de Ammonio al *Hexaémeron*, en los que se coincidía con las ideas del *Corpus dionysiacum*.

Eleuterio Elorduy, S. J.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

(115) DN, V, 5; 820 A. Cfr. DN, VII, 1, 865 B; 868 A, XI, 6, 953 B.
(116) San Basilio: *In Hexaem.*, III; MG, 2, 53 AB.
(117) *L. c.*, II, 4, 36 CD.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

B. Orchard, E. F. Sutcliffe, R. C. Fuller y Russell: *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura.* Traductores y adaptadores: RR. PP. M. García Cordero, S. Reyero J. Salguero y A. Fernández Casquero.—Biblioteca Herder, Sección de Sagrada Escritura, volúmenes 23, 24 y 25.—Barcelona, Editorial Herder, 220 × 145 mm.

Tomo I: *Introducción General, Antiguo Testamento: Génesis a Paralipómenos.* Prefacio de S. Em. Rvdma. B. Criffin, Card. Arzobispo de Westminster; proemio de S. Exc. Rvdma. G. Modrego, Arzob. Obispo de Barcelona. 1956 XXXI + páginas 939.

Tomo II: *Antiguo Testamento: Esdras a Macabeos.* 1956, XV + 890 páginas.

Tomo III: *Nuevo Testamento: Evangelios.* 1957, XV + 786 páginas.

Conocido es el comentario publicado en inglés por los autores que encabezan esta reseña, en colaboración con otros 39 especialistas. Cuatro Padres Dominicos españoles se han tomado el no pequeño trabajo, de traducir esta obra y adaptarla al castellano.

Aunque el contenido de cada tomo ya va indicado por el título correspondiente hay en ellos algunas particularidades que merecen destacarse y que les dan especial valor.

Tomo I.—Tras los dos prefacios ya indicados, un prólogo de la edición inglesa y una nota de los traductores explican cuál es la finalidad de la obra y de su adaptación: resumir, con sano criterio, los resultados de la exégesis bíblica internacional y ponerlos al alcance de los católicos, y aun de toda persona sensata, que desean conocer cómo debe interpretarse de hecho la Biblia. Y, naturalmente, que lo más destacado de esta exégesis será siempre el aspecto doctrinal y espiritual de los textos sagrados, dejando para las introducciones repectivas la discusión de ciertos puntos de la exégesis no católica.

Por su parte, los traductores explican su propósito: el de proporcionar a los católicos cultos de habla española un comentario a toda la Biblia, por no existir aún en castellano comentarios amplios y científicos a toda ella. Para que los tomos no resulten excesivamente voluminosos, se omite el sagrado texto, que se supone, imprescindiblemente, en manos del lector, en cualquiera de las traducciones modernas, de que, gracias a Dios, disponemos en nuestra lengua. Con buen acierto se ha dedicado un capítulo especial a la historia de las versiones españolas; se ha añadido

a la bibliografía del original una buena selección de bibliografía nuestra y se han reducido al mínimo, relegándolas al final de cada tomo, las notas adicionales de los traductores.

Estas páginas relativas a las advertencias generales a toda la obra terminan con la explicación de las abreviaturas adoptadas y con el índice de artículos de este primer tomo.

Contiene este volumen: la Introducción general (pp.. 1-312), Introducción al A. T. (pp. 313-400) y los Comentarios a los libros históricos desde el Génesis hasta los Paralipómenos (pp. 401-912), precedidos de una breve introducción al Pentateuco. Las notas adicionales de los traductores (pp. 923-939) cierran el volumen.

Tomo II.—Comprende la exégesis de los restantes libros históricos del A. T. y la de los sapienciales y de los proféticos. Van al frente de cada libro las nociones introductorias correspondientes a él. Un artículo especial se dedica a la literatura poética y sapiencial (pp. 93-103), y otro a la literatura profética (pp. 375-401). Vienen, por último, las notas adicionales (pp. 861-864) y un apéndice sobre *Los manuscritos de Qumrán* (pp. 867-890), debido a la pluma del P. J. Caubet.

Tomo III.—Precede una amplia Introducción al N. T. (pp. 1-327) y siguen los comentarios a cada uno de los cuatro Evangelios (pp. 329-780), más las notas adicionales (pp. 781-786).

De las características de la obra, de su sano criterio católico, del conocimiento de la ciencia bíblica en su estado actual y de las teorías representadas por exégetas de otros campos, mucho y bueno habría que decir. Pero es imposible resumir en pocas líneas la multitud de problemas sobre los que se informa aquí al lector y el modo acertadísimo con que se le orienta respecto a ellos. Diremos solamente dos palabras sobre el conjunto de cada grupo de trabajos que integran esta obra: introducciones, comentarios y notas adicionales.

De las introducciones creemos poder afirmar que están perfectamente logradas, teniendo en cuenta el fin que los autores se han propuesto. Mas no se trata solamente de las clásicas introducciones de los Manuales, sino también de todo ese conjunto amplísimo de noticias que un lector corriente de la Biblia necesita conocer, para llegar a leer con fruto los libros sagrados y comprender, siquiera medianamente, su mensaje. Y así, además de las consabidas cuestiones sobre la inspiración, canonicidad e inerrancia bíblicas, preséntase también lo imprescindible sobre la arqueología, la historia de los pueblos relacionados con la Biblia, etc., etc. De particular interés —histórico y doctrinal a un tiempo— nos han parecido los artículos dedicados a la significación religiosa del A. T., a la religión y a su contenido; y por lo que respecta al N. T., son sencillamente magistrales los estudios relativos a la persona de Jesús y al cristianismo de los tiempos apostólicos. Todas estas introducciones, escritas en un lenguaje sencillo, claro y aun ameno, dan al lector todo ese conjunto de conocimientos que necesita saber previamente —sin verse obligado a buscarlos en obras que quizás no estén a su alcance—, y todo un conjunto de doctrina, que le oriente y le «forme definitivamente para abordar la lectura del texto bíblico y para comprenderlo. Son como síntesis que él solo, con la lectura del texto sagrado, seguramente no sería capaz de hacer, pero sí será capaz de verlas confirmadas. Los lectores no especializados —que a ellos principalmente se destina la obra— llegarán así a «formarse», capacitarse, para la recta inteligencia de la palabra de Dios.

De proporciones más modestas resultan, a primera vista, los comentarios. Sin embargo, son siempre suficientes para la finalidad de la obra, porque contienen las aclaraciones imprescindibles en el aspecto crítico, filológico e histórico, y abundan, sobre todo, en el aspecto doctrinal (lo cual vale especialmente para los comentarios al N. T.). Es éste, sin duda, el mérito principal de esta parte de la obra. Dividido el texto sagrado en pequeñas secciones lógicas, y hechas algunas observaciones sobre cada sección, se va explanando el sentido de cada versículo, recordando cuantos datos sean necesarios para su recta inteligencia, y deteniéndose particularmente en exponer su contenido teológico y espiritual. A pesar de su brevedad, con los conocimientos suministrados por las introducciones y con la lectura de esta exégesis sobre cada versículo y aún sobre las palabras más importantes, el lector puede estar seguro de que llegará a comprender el verdadero sentido de cada frase bíblica.

Las notas adicionales de los traductores, aunque colocadas al final de cada tomo, corresponden a llamadas concretas y numeradas a lo largo de todo él. En ellas se procura, en pocas palabras, aclarar algún punto, añadir algún dato útil o completar alguna referencia bibliográfica.

La traducción es excelente. No hay resabios de lenguaje que sepan a libro traducido. Todo corre en un buen castellano, sencillo, asequible a todos, siempre correcto, digno y de hoy.

Por último, en el aspecto tipográfico, merecen destacarse la nitidez de los tipos, así castellanos como griegos; la corrección ortográfica, incluso en palabras extranjeras y en la transcripción de las palabras hebreas; la buena calidad del papel, etc. Todo, en fin, se presenta en conformidad con esa pulcra exactitud a que nos tiene acostumbrados la Editorial Herder de Barcelona. En este capítulo de erratas solamente hemos anotado: en el tomo I, alguna fluctuación respecto de la manera de transcribir palabras hebreas según el sistema adoptado en la p. 29 (donde, por cierto, aparece el signo hebreo de la letra «pe» con daguesch, en lugar de un «kaf», ya corregido en los otros tomos); en el mismo tomo I, p. 928, nota 11, hay «vyós« por «uiós»; en el tomo III, p. 681, línea 1. se ve una «eta» mayúscula en lugar de una minúscula. Pero estos son casos rarísimos, que confirman la cuidadosa correción a que han sido sometidas las pruebas de imprenta. Dignos de alabanza parécennos estos detalles tipográficos, junto al inmenso esfuerzo económico que supone lanzar al público, en muy poco más de un año, estos tres magníficos volúmenes.

Para ulteriores ediciones, que problamente vendrán con el tiempo, pues la obra las merece sobradamente, propondremos estas sencillas sugerencias: 1) Es lástima que el grosor del papel —y quizás la dificultad de preparar otra nueva traducción de la Biblia— haga imposible la reproducción del texto bíblico en castellano; porque, si así se hiciera, estos volúmenes resultarían verdaderamente completos. 2) A lo largo del comentario sería conveniente indicar, en la cabecera de cada página, el capítulo y versículos comentados en ella; así sería mucho más cómodo buscar la exégesis de un lugar determinado. 3) Las notas adicionales, puesto que son breves y la obra no lleva, generalmente, notas de ninguna clase, podrían colocarse en su lugar correspondiente y no al final de cada tomo. 4) En cuanto a la opinión de los traductores sobre la venida de san Pablo a España (tomo III, p. 783, nota 3), sinceramente manifestamos nuestra disconformidad. Tenía razón el P. Villada, cuando escribió que se trata de un «hecho históricamente cierto», porque los textos adu-

cidos, en contra de lo que opinan los traductores, pueden considerarse «concluyentes». Creemos algo exagerado el criticismo histórico que los traductores manifiestan en esta cuestión. Suscribimos, en cambio, la conclusión que, de un nuevo examen de esos documentos históricos y de las verosimilitudes psicológicas y religiosas, deduce el P. C. Spicq, O. P., *Les Épitres Pastorales*², (París, 1947), p. 83: «Este viaje a España... se presenta como un hecho histórico cierto. Solamente podrían ponerlo en duda testimonios explícitos en contrario. Pero «*no existen*» (el subrayado es nuestro). 5) Por último, un mapa —siquiera— en cada tomo parécenos imprescindible, sobre todo, teniendo en cuenta que la mayoría de los lectores ni pueden tener conocimientos geográficos adecuados, ni facilidad para procurárselos.

Esperamos ver pronto el volumen que falta, donde suponemos que aparecerán los índices analíticos de toda la obra. Y ojalá que millares de sacerdotes y de cristianos cultos lean y relean estos volúmenes. Su cultura, su formación religiosa y su piedad ganarán inmensamente con ello.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

Dr. K. Kramer: *Numeri und Deuteronomium*, übersetzt und erklärt von, Herders Bibelkommentar. Die Heilige Scrift für das Leben erklârt. Verlag Herder Freiburg. 1956, 610 páginas.

Ya hemos tenido ocasión de hacer la presentación de diversos volúmenes de esta excelente colección editada por Herder en esta misma Revista. El subtítulo de dicha colección especifica muy bien el tipo de comentario adoptado: «La Sagrada Escritura comentada en orden a la vida». Con ello se concreta bien la finalidad científico-práctica de la misma. Muchas veces hemos pensado en el bien que podría hacer al público de habla española la traducción de esta colección, ya que es la mejor de alta divulgación que conocemos en el campo católico. El sistema de comentario es a base de perícopas que se van después explicando de modo narrativo, claro y sencillo. Con vistas a nutrir la vida espiritual de los lectores se hacen atinadas consideraciones teológicas sacadas de los textos de la Biblia, pero siempre con sentido de objetividad y ponderación exegética.

Conforme a estas directivas el autor en los dos libros *Números* y *Deuteronomio* destaca los fragmentos tanto históricos como legislativos en su alcance doctrinal, de modo que el lector pueda también encontrar en ellos algo más que erudición histórica. Por otra parte, el aligeramiento de todo lo que pueda ser detalle ultracrítico hace que se pueda seguir perfectamente la idea sustancial del comentario. Todo esto, unido a la excelente presentación tipográfica, hace que esta colección sea realmente formativa y atractiva, muy adaptada a las exigencias de la alta divulgación bíblica católica.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

A. Mayer: *Liber Psalmorum*, Editio «Katholisches Bibelwerk Stuttgart-Bad Cannstatt», 1954, 273 páginas.

Este librito contiene escuetamente el texto latino y hebreo de los Salmos según la nueva versión latina del I. B. y la Biblia de Kittel. Se han distribuído los textos a derecha e izquierda en visión sinóptica para que el lector pueda compulsar la correspondencia directa entre ambos. Como decimos anteriormente, el fin de los editores es sólo poner el *texto* sin comentario de ningún género. Creen estos que ello facilitará la difusión del texto original, y la comprensión del mismo con la ayuda de la nueva versión latina. Sin duda que este librito será bien recibido por los que se inician en el hebreo de los Salmos. La presentación tipográfica es sencilla, sin especiales pretensiones, sin duda, con el fin de mantener un precio asequible al alumno. Por nuestra parte celebramos y alabamos todo esfuerzo por dar a conocer el texto original de la Biblia entre las nuevas promociones eclesiásticas, ya que es una buena base para la comprensión del Texto Sagrado, y, por tanto, para valorar el argumento bíblico en Teología.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

M. Tsevat: *A study of he lenguage of the Biblical Psalms*. (Journal of Biblical Literature. Monograph Series, volume IX). Society of Biblical Literature. 224 North Fifteenth Street. Philadelphia 2, Pennsylvania, 1955, 153 páginas.

El presente estudio es una revisión de la tesis doctoral presentada a la Facultad del «Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion» en el 1953.

El estudio se desarrolla del modo siguiente: I) Apreciaciones generales sobre el lenguaje de los Salmos considerando las palabras y frases como tales, el valor numérico de las palabras relativas a instrumentos musicales, el estilo, etc. II) Colección de palabras y frases que aparecen con más frecuencia, juntamente con las palabras y formas que virtualmente faltan en los Salmos. III) Catalogación de los Salmos según el contenido. Por fin se termina con una lista de palabras hebreas comunes en sus raíces con el cananeo y el ugarítico.

El carácter de este folleto (editado a multicopista) es eminentemente positivo, y en este sentido en sus páginas hay material muy útil para comprender la lengua y el estilo del Salterio.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

E. J. Kissane: *The book of Psalms*. Volumen one: Browne. Nolan, LTD. Dublin, 1953.

El benemérito Director del Colegio de San Patricio de Maynooth (Irlanda), nos presenta en estas páginas el fruto de sus lecciones sobre los Salmos. Su método es rigurosamente científico, siempre procurando interpretar con objetividad exigida por el contexto el sentido literal primario. La versión tiene tendencia al literalismo, preocupado el autor de no apartarse del sentido del original hebreo, sin hacer

concesiones a exigencias puramente literarias. El comentario es conciso y sustancioso, procurando enmarcar cada salmo en el medio ambiente intelectual y religioso hebreo. En cuanto al problema de la reconstrucción del texto, muchas veces acude con toda la legitimidad a hipótesis posibles de lecturas perdidas, pero siempre después de haber confrontado las diversas versiones clásicas, que pudieran esclarecer el supuesto texto primitivo. Abundan los textos paralelos. El aparato de erudición es sobrio. Los autores comúnmente citados son Gunker y Calés, como representantes de la exégesis alemana y francesa, respectivamente. Sobre las fechas de composición el autor es muy circunspecto, atribuyendo la mayor parte de los Salmos a David, y negando que algunos puedan retrotraerse hasta la época de los Macabeos. Desde luego los argumentos internos que suelen aducirse para ello no prueban el supuesto ambiente macabeo. Por otra parte, parece que la división del Salterio en cinco libros es anterior a la versión griega alejandrina. Todo esto hace presumir que los Salmos son anteriores al s. II a. C. Tal es la argumentación del eminente profesor irlandés. Esta misma ponderación objetiva la refleja el autor al exponer los principios de la poesía hebraica. Previene contra toda concepción de esquema rígido poético como base de reconstrucción del texto. Las teorías sobre la versificación hebrea son tantas y tan diversas, que sólo merece la pena insistir sobre algunos puntos aceptados por todos los comentaristas como el paralelismo de sentencias o contrabalanceo conceptual, como método de expresión de una idea por entregas. Es casi lo único seguro en la estructura poética hebrea; todo lo demás es muy discutible. Por eso el autor, a quien no le gusta hacer gala de una erudición que puede oscurecer el pensamiento al lector no especializado, prescinde de muchas opiniones sobre el particular.

Después la parte expositiva de cada Salmo es clara, ordenada y objetiva, con una gran capacidad de síntesis doctrinal y crítica. Sin duda, que su lectura será un gran auxiliar para los que quieran conocer sustancialmente el pensamiento religioso del Salterio a la luz del ambiente conceptual de su tiempo.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

P. Ramiro Auge: *Ezequiel*. La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. Monasterio de Montserrat. Barcelona, 1955, 430 págs.

Celebramos la celeridad con que van apareciendo los volúmenes de la célebre Colección de Montserrat. Este que hoy presentamos se debe a la misma pluma que los otros sobre los Profetas ya publicados, y podemos sorprender las mismas características: ponderación y concisión en el planteamiento de los problemas. Quizá el P. Auge se deje llevar a nuestro entender —demasiado de la propensión a aceptar problemáticas reconstrucciones del texto ya un poco pasadas de moda. Con todo, podemos ver siempre en sus comentarios un gran interés por basar la exégesis en el contexto exigido por el sentido literal, base de toda buena interpretación. En las páginas introductorias plantea el llamado problema del libro de Ezequiel. Con gran acierto destaca el carácter «deuteronomista» de la formación de Ezequiel como clave de interpretación de muchos de sus pasajes. Indudablemente que el libro de Ezequiel tiene una individualidad muy característica, y la influencia de la personalidad del gran profeta del exilio se ha dejado sentir mucho en la forma-

ción de la conciencia religiosa de los exilados de Babilonia. Aun como profeta, Ezequiel se diferencia mucho de los anteriores a la cautividad. Tiene la obsesión de lo *cultual* con tendencia a la consiguiente exaltación de los privilegios de la clase levítica. Por otra parte, tiene propensión a *sistematizar* y a encuadrar las realidades teológicas en *símbolos*. Para el gran profeta del exilio la estructuración de la futura sociedad teocrática es ideal en función de ideas religiosas, por eso todo obedece a cánones prefijados de antemano, en relación con la idea fundamental de «santidad», con sus consecuencias de segregación de lo profano. Por otra parte, Ezequiel es el precursor de la futura literatura apocalíptica: visiones extrañas, profusión de cuadros alegóricos, juego simbólico de números, sirven para dar a sus discursos un aire de misterio y de enigma muy del gusto de los autores apocalípticos judíos.

Otra característica de la teología del libro de Ezequiel es la tendencia a destacar el principio de la *responsabilidad individual*, de ahí que haya sido saludado como el «teorizante del individualismo».

En cuanto a la estructura del libro es perfectamente lógica, si bien hay claros indicios de un compilador posterior. El P. Augé admite en lo esencial la teoría de Bertholet sobre la doble recensión de la predicación hierosolimitana y babilónica del profeta. Un redactor posterior habría recogido ambas fases de dicha actividad, trastocando el lugar de algunos oráculos. El oráculo contra Tiro sería, según el P. Augé, posterior a Alejandro Magno. Tales son las ideas principales expuestas por el autor en la sustanciosa Introducción al comentario. Aunque no suscribimos algunas afirmaciones como la de la p. 30, en donde se dice que en Ez. 37,12-13 se refleja «la creencia en el dogma de la resurrección de los muertos», y la otra de que «el mesianismo de Ez. es casi inexistente» (p. 30), sin embargo, creemos que en conjunto el presente volumen es una excelente aportación a la cultura bíblica española, ya que creemos que es el primer comentario moderno a Ezequiel en nuestra patria, y en él se recogen las directrices de los mejores autores extranjeros.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

Xavier Léon-Dufour, S. J.: *Concordance des Evangiles synoptiques*. Paris, Desclée, 1956, 100 × 290 mm.

Consta de tres cuadros desplegables, uno para cada evangelio sinóptico —de seis láminas para Mt, cinco para Mc, seis para Lc—, más un texto de veinte páginas intercalado entre los de Mateo y Marcos, en las que expone el autor el fin de su trabajo y el procedimiento que ha empleado en la distribución y división del texto y pasajes, en el uso de los colores y en la numeración que ha señalado, para que pueda con facilidad ser utilizado.

Esta Concordancia, al mismo tiempo que quiere dar una vista panorámica de cada evangelio sinóptico, desea que pueda lograrse una lectura en cierto modo simultánea de los tres primeros evangelios, percibiendo las semejanzas y divergencias existentes entre ellos, y eso en lo que se refiere tanto a los detalles de los distintos episodios como a su ordenación y arreglo. Para esto se ha acudido al empleo de colores apropiados, que ya habían utilizado Weiss-Schuetz en su «Synoptische Tafeln

zu den drei älteren Evangelien», y más reciente y perfectamente, A. Barr en «A Diagram of synoptic Relationships», pero con el intento más bien de solucionar el problema sinóptico. La Concordancia de X. L.-D. muestra ciertamente este problema, pero objetivamente, sin pretensión de resolverlo.

Su trabajo no dispensa del recurso a una sinopsis, pero lo facilita y completa. Da una cantidad considerable de informes acerca del contenido y contexto de cada pasaje evangélico en su condición sinóptica. Esto se logra por los siete colores diferentes en las bandas o fajas —representantes de los distintos pasajes o unidades evangélicas— y en los circulitos —que remiten al contexto sinóptico—; por la numeración, los títulos y las diversas siglas. El procedimiento es complicado, pero necesariamente lo ha de ser si se quiere que de una sola mirada se consiga lo que se pretende. Hay peligro —el autor lo reconoce— de que el que utilice este instrumento de trabajo se desaliente antes de conocer bien su mecanismo, el significado y relación de los distintos colores y siglas. Pero el esfuerzo hecho quedará ampliamente compensado con el servicio grande que reportará el agradable y fácil manejo posterior.

F. Javier Caubet Iturbe, SS. CC.

REVISTA DE REVISTAS

Aegyptus, 1956, jul.-dicb.—U. Gallizia, *Il P. Egerton 2 (II)* (Fragmento I recto: escena cuarta: la curación del leproso; fragmento II: la pregunta sobre el tributo: el milagro en el Jordán. El papiro Egerton y los apócrifos y los Evangelios sinópticos y el cuarto Evangelio. La figura de Jesús en el pap. Egerton — la índole literaria del papiro y la figura de su autor), pp. 178-234.

American Ecclesiastical Review, (The) 1957 enero.— J. Edgar Bruns, *Mary in Jeremias, 31 : 22*, pp. 28-31.

Antonianum, 1957, enero.—S. Cavalletti, *La rugiada cibo dei morti* (El rocío entendido como medio de subsistencia para los muertos, es una expresión de fe en la resurrección), pp. 71-73.

Bibel und Kirche, 1956, oct.—J. Michl, *"Frau, was ist zwischen mir und dir?* (Breves anotaciones para dar el verdadero sentido de las palabras que Jesús dirigió a su Madre en las bodas de Caná: «Mujer, ¿Qué nos va a mí y a ti? No es llegada aún mi hora»), pp. 98-110.—P. J. Günther, *Tempelbau und Wohnungsnot* (Explicación del sermón de Ageo con motivo de la reconstrucción del templo después del destierro), pp. 111-115.

Biblica, 1956, 4.—A. M. Landgraf, *Ein Frühscholasticher Traktat zur Bibelegese der Juden* (Breve exposición del contenido de un tratado de la Escolástica incipiente acerca de la exégesis bíblica de los judíos; se trata del ms. 170 de la biblioteca de Einsiedeln), pp. 403-409.—J. Huesman, *The Infinitive Absolute and Waw + Perfect Problems* (Estudia una serie de ejemplos en que se puede plantear el problema del uso del wau más perfecto, en relación con el infinitivo absoluto), pp. 410-434.—R. Laurentin, *Traces d'allusions étymologiques en Luc. 1-2 (I)* (El autor se decide por la existencia de una fuente escrita en hebreo para el evangelio de la infancia de Luc. 1-2. Sus argumentos se basan en indicios de alusiones etimológicas), pp. 435-456.—J. Yoyotte, *Playdoyer pour l'authenticité du scarabée historique de Shabako* (Defiende la autenticidad de un escarabajo que contiene inscripciones históricas de la época de la 25.ª dinastía etiópica. Había sido dado a conocer por Maspero en 1906), pp. 457-476.

Bijdragen, 1956, 4.—L. VANDER KERKEN, S. J., *Der Sinn des Geheimnisvollen*, pp. 349-365.—A. M. WEZE, O. E. S. A., *Le moi et l'autre dans le spiritualisme de Lavelle*, pp. 366-390.—SMULDERS, S. J., *Les sacrements et l'Eglise: Droit - Culte - Pneuma*, pp. 391-418.

Catholic Biblical Quarterly, (The) 1956, oct.—E. F. F. BISHOP, *The Christ and the Five Hundred Brethren (1 Cor 15,6)* (Estudia el problema de la 1 Cor 15,6 acerca de la aparición de Jesús resucitado a quinientos hermanos, para determinar «dónde» sucedió el hecho), pp. 341-344.—D. M. STANLEY, *The Conception of Salvation in the Synoptic Gospels* (Después de dar una visión general de la soteriología de los sinópticos, pasa a examinar los principales textos de cada uno de los evangelios sobre el concepto de salvación), pp. 345-363.—E. F. SIEGMAN, *The Stone Hewn from the Mountain (Daniel 2)* (Propone el sentido mesiánico del texto de Dan 2 sobre la piedra que se desprendió de la montaña y al mismo tiempo lo compara con otros textos semejantes del AT. para concluir a su realización en el Nuevo), pp. 364-379.

Ciencia Tomista, (La) 1957, enero-marzo.—J. SALGUERO, O. P., *¿Quién es el desamparado del salmo 22?*, pp. 3-35.

Divus Thomas, 1957, enero-marzo.—L. VAGAGGINI, C. M., *La XIV Settimana biblica* (Se celebró en Roma del 24 al 29 de septiembre de 1956), pp. 91-98.

Ephemerides Carmeliticae, 1956, 2.—P. DELLA MADRE DI DIO, O. C. D., *Lo Spirito Santo nel quarto vangelo* (En una primera parte hace análisis filológico-exegético de cada uno de los textos, y en la segurda parte reduce a síntesis los principales capítulos de la doctrina), pp. 401-527.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1957, enero-marz.—J. COPPENS, *L'inspiration et l'inerrance bibliques* (Responde a las observaciones críticas que le hizo el P. Benoit en «Revue Biblique»), pp. 36-57.

Harvard Theological Review, (The) 1956, oct.—J. A. GAERTNER, *Latin Verse Translation of the Psalms 1500-1620*, pp. 271-305.

Irish Teological Quarterly, 1956, oct.—J. HACKETT, *Echoes of the bacchae en actes of the apostles?* (Continúa su estudio sobre la influencia clásica en S. Lucas), pp. 350-366.—T. FAHY, *Exegesis of romans 8: 29; 1 : 4*, pp. 405-412.

— — — —, **1957, enero.**—J. A. O'FLYNN, *New Testament and Mythology*, pp. 1-12.

Israel Exploration Journal, 1956, 4.—U. HEYD, *A Turkish Description of the Coast of Palestine in the Early Sixteenth Century* (Texto transliterado, traducción inglesa y comentario de un documento turco del siglo XVI acerca de las costas de Palestina), pp. 201-217.—S. E. LOEWENSTAMM, *Notes on the Alalakh Tablets* (Compara las tablas de Alalakh con los documentos de Ugarit para determinar el fondo histórico común de ambos pueblos), pp. 217-225.—H. DE CONTENSON, *La céramique chalcolithique de Beersheba: étude typologique* - II (Análisis esquemático de varios tipos de cerámica encontrados en las excavaciones de Berseba), pp. 226-238.—R. B. K. AMIRAN, *A Fragment of an Ornamental Relief from Kfar Bar'an* (Estudia el fragmento de un relieve de Kfar Bar'am bajo el punto de vista de la ornamentación y de la arquitectura), pp. 239-245.—A. MALAMAT, *A New Record of Nebuchadrezzar's Palestinian Camfraigus* (Examina dos crónicas de los reyes caldeos: la del 608-606 y la de 605-595, publicadas en 1956 para establecer la cronología de las campañas de Nabucodonosor en Palestina), pp. 246-256.

Jewish Quarterly Review, (The) 1956, oct.—N. WIEDER, *The Qumran sectaries and the Karaites* (Estudia las semejanzas entre la secta de Qumran y los Caraitas, basándose en gran número de epítetos que las dos sectas se aplican a sí mismas), pp. 97-113.—L. J. LIEBREICH, *The compilation of the book of Isaiah* (Acerca de la compilación del libro de Isaías: analiza las semejanzas conceptuales y verbales que han podido influir en la ordenación de los capítulos), pp. 114-138.—O K. RABINOWICZ, *The Shapira forgery mystery* (Habla de la cuestión suscitada por el descubrimiento de fragmentos del Det., que fueron vendidos por W. Shapira al British Museum), pp. 170-183.—S. ZEITLIN, *Reveling data on the socalled discovery of the Dead Sea Scrolls* (Severa crítica del autor al libro de John Allegro: The Dead Sea Scrolls), pp. 183-187.—Z. ZEITLIN, *Are judaism and christianiaty fossil religions?* (Crítica al libro de Toynbee: A Study of History), pp. 187-195.—S. ZEITLIN, *Recent literature on the Dead Sea Scrolls*, pp. 196-214.

Journal of Semitic Studies, 1957, enero.—G. WIDENGREN, *King and Covenant* (Estudia la función del rey en Israel como mediador de la alianza entre Dios y su pueblo), pp. 1-32.—R. YARON, *The Schema of the Aramaic Legal Documents*, (Trata de los requisitos y esquemas de los documentos legales encontrados en Elefantina, escritos en lengua aramea), pp. 33-61.

Lumière et Vie, 1957, febr.—EDITORIAL, *Ceci est mon corp*, pp. 3-8.—J. DELORME, *La Cène et la paque dans le Nouveau Testament* (¿Fué la cena una comida pascual? Estado actual de este problema cuya importancia es evidente para una fructuosa inteligencia de la Pascua cristiana), pp. 9-48.—P. BENOIT, O. P., *Les*

récits de l'institution et leur portée (Dos enseñanzas esenciales de los relatos sinópticos: la unión entre la Cena y el sacrificio de la Cruz; el realismo del sacramento exigido por el de la salvación), pp. 49-76.—J. DUPONT, *Le repas d'Emmaus* (Análisis literario; su significación eucarística la fracción del pan), pp. 77-92.—E. BOISMARD, O. P., *L'Eucaristie selon Saint Paul* (Valor histórico e importancia teológica del testimonio de S. Pablo sobre la Eucaristía), pp. 93-106.—D. MOLLAT, S. J., *Le chapitre VI de Saint Jean* (La fe eucarística de S. Juan tiene sus raíces en su doctrina sobre la Encarnación redentora: la carne de Cristo es, en el sacramento, pan de vida), pp. 107-119.

Nouvelle Revue Théologique, 1957, enero.—H. DUESBERG, O. S. B., *Horoscope du Mouvement Biblique* (Características y direcciones), pp. 3-15.

— — — —, **1957, marzo.**—X. LÉON-DUFOUR, S. J., *Pour approfondir les évangiles synoptiques: un nouvel instrument de travail* (Se refiere a la Concordance hecha por él mismo), pp. 296-302.

Recherches de Science Religieuse, 1957, enero-marzo.—J. DANIÉLOU, *Trinité et Angélologie dans la Théologie judéochrétienne* (El empleo de expresiones tomadas de las especulaciones apocalípticas hace imposible muchas veces discernir si se trata de personas divinas o de ángeles; además de las implicaciones subordinacionistas), pp. 5-41.—J. DUPONT, *Pierre et Paul à Antioche et à Jerusalem* (La solución que propone el P. Feret de que el conflicto de Antioquía fué antes de la conferencia de Jerusalén no le parece al A. admisible), pp. 42-60.—D. MARC-F. LACAN, *L'oeuvre du Verbe Incarné: le don de la vie* (*Jo. 1,4*) (El texto del versículo 4 —las traducciones defectuosas—. El sentido de este versículo y la estructura del Prólogo), pp. 61-78.—M. ALLARD, *Note sur la formule: 'Ehyeh ašer'ehyeh* (Aquí el verbo ser no es una simple cópula ni un término de metafísica sistemática, sino que ha de entenderse referido a una historia en la que Dios se revela actuando. Así la traducción menos imperfecta: «Yo seré el que yo seré»), pp. 79-86.—A. M. LA BONNARDIÈRE, *Notes de chronologie augustinienne: Notice sur le Psaume 25*, pp. 91-93.—J. GUILLET, *Théologie de l'Ancien Testament*, pp. 94-114.

Revue d'Histoire Ecclésiastique, 1957, 1.—M. SIMON, *La glose de l'épître aux Romains de Gilbert de la Porrée*, pp. 51-80.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1957, 1.—CH. HAUTER, *Hommage de la Faculté*, pp. 1-2 — *Bibliographie de Jean Héring*, páginas 3-4.—C. H. DODD, *A l'arrière-plan d'un dialogue johannique*, pp. 5-17.—F. J. LEENHARDT, *Réflexions sur la mort de Jésus*, pp. 18-23.—CH. MASSON, *Le Reniement de Pierre*, pp. 24-35.—O. CULLMANN, *Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?* pp. 36-43.—H. CLAVIER, *Matthieu 5,39 et la non-résistance*, pp. 44-57.—

W. G. KUMMEL, *L'Eschatologie conséquente d'Albert Schweitzer et le jugement des contemporains*, pp. 58-70.—P. H. MENOUD, *Les Additions au groupe des Douze Apôtres d'après le livre des Actes*, pp. 71-80.—P. BONNARD, *L'Esprit saint et l'Eglise, selon le Nouveau Testament*, pp. 81-90.—J. SCHWARTZ, *A propos du statut personnel de l'apôtre Paul*, pp. 91-96.—G. GANDER, *I Cor. 10,2 parle-t-il du baptême?*, pp. 67-102. E. TROCME, *Simples remarques sur l'emploi de la méthode critique pour l'exégèse du Nouveau Testament*, pp. 103-111

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1957, enero. A. M. DUBARLE, *Bulletin de Théologie biblique* (Libros sapienciales.—Profetismo.—Salmos.—Monografías sobre temas particulares.—Biblia e historia de las religiones.—Historia de Israel.—Arqueología.—Comentarios.—Instrumentos de trabajo: Documentos bíblicos del Dr. Muñoz Iglesias), pp. 75-115.

Revue Thomiste, 1956, oct.-dicb.— A. M. DUBARLE, *Le Péché originel dans les livres sapientiaux* (La vida y la muerte.—El Eclesiastés y el Salmo 49.—El origen de la muerte en Ben-Sirah.—El libro de la Sabiduría), pp. 597-619.—F. M. BRAUN, *L'Évangile de S. Jean et l'ancienne catéchèse romaine* (¿En qué época penetró el IV Evangelio en Roma? Apoyados en el testimonio de las Catacumbas se llega con certeza a la primera mitad del siglo II sin poder precisar cuántos años antes del 150), pp. 643-658.

Revue de l'Université d'Ottawa, 1957, enero-marzo.— A. STROBEL, O. M. I., *Chronique biblique* (Generalidades.—Profetas.—Teología bíblica), pp. 50 * - 61*.

Salmanticensis, 1956, 2-3.— M. GARCÍA CORDERO, O. P. *Pío XII y los estudios de la Sagrada Escritura*, pp. 430-464.—A. COLUNGA, O. P., *El cielo nuevo y la tierra nueva*, pp. 484-492.

Sciences Ecclésiastiques, 1957, enero.— J. RACETTE, *S. J., Notes d'Écriture sainte: L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu. L'unité du discours sur le pain de vie (Jean, VI)*, pp. 77-85.

Theological Studies, 1956, junio. — B. VAWTER, C. M., *The Johannine Sacramentary* (Sobre la realidad sacramental de la Iglesia), pp. 151-166.—A. MUSURILLO, S. J., *The Style of St. Paul: A propos of Brunt's Le génie littérarie de saint Paul*, pp. 219-228.

— — — —, **1956, sept.**—A. R. DULLES, S. J., *Paul Tillich and the Bible* (La Biblia y la historia de la religión.—La Biblia y la teología), pp. 345-367.

— — — —, **1956, dicb.**—J. J. Collins, S. J., D. M. Stanley, S. J., *Bulletin of the New Testament* (Literatura sobre S. Juan y sobre las Epístolas de S. Pablo), pp. 516-548.

Verdad y Vida, 1957, enero-marzo.—L. Arnaldich, O. F. M., *El origen del hombre según la Biblia* (El relato del origen del hombre ocupa un lugar preeminente en la cosmogonia bíblica. El autor trata de definir la mente del autor sagrado en esta verdad fundamental de la Religión cristiana), pp. 5-53.

Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 1956, 4.—Kreider, O. S. B., *Ihr seid der Leib Christi, einzeln aber dessen Glieder* (De nuevo sobre los miembros de la Iglesia a propósito de la «Mystici corporis»), pp. 407-417.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1956, 3.—G. Friedrich, *Beobachtungen zur messianischen Hohe-priestererwartung in den Synoptikern* (La esperanza judía comprendía un mesías sumo sacerdote, lo que aparece en los sinópticos: curación de posesos, Santo de Dios, Cristo, bautismo, etc.), pp. 265-311.—G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus* (Respecto de la Eucaristía 1 Cor. coincide con los sinópticos. La parádosis es una comunión de pensamiento; cuerpo de Cristo-comunidad. Todo el relato tiene un sentido escatológico y comunitario como correctivo del concepto «místérico» de los corintios), pp. 312-349.—P. Biehl, *Welchen Sinn hat es, von «theologischer Ontologie» zu reden?* (Respuesta a la interpretación de H. Ott acerca de la teología de Bultmann, precisando los conceptos tiempo-historia-existencia), pp. 349-372.—G. Ebeling, *Theologie und Wirklichkeit* (Autocrítica de la Teología: ¿aquello de que habla es verificable? ¿Se realiza de hecho? La Teología debe comprender toda la realidad y darle unidad. La orientación del artículo es pastoral), pp. 372-383.

LIBROS RECIBIDOS

*De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

TOMÁS CASTRILLO: *Jesucristo Salvador. La persona, la doctrina y la obra del Redentor.*—Madrid, 1957.—130 × 200 mm., XI + 522 páginas.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica.* Tomo XIV. *Tratado de la penitencia* (3 q. 84-Supl. 28); *Tratado de la extremaunción* (Supl. 29-33).—Madrid, 1957.—130 × 200 mm., XVI + 611 páginas.

*De DOUBLEDAY & COMPANY, Inc. Garden City. New York.

WILLIAM FOXWELL ALBRIGHT: *From the stone age to christianity.*—New York, 1957.—115 × 118 mm., VII + 432 páginas.

*De EDIT. DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubourg. Paris.

J. T. MILIK: *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda.*—París, VII, 1947.—140 × 225 mm., 120 páginas + 35 láminas.

*De EDIT. JUAN FLORS. Barcelona.

Los géneros literarios de la Sagrada Escritura.—Barcelona, 1957.—170 × 245 milímetros, VIII + 308 páginas.

*De EDIT. HERDER. Avda. José Antonio, 591. Barcelona.

FRANCIS TROCHU: *Bernardeta Soubirous. La vidente de Lourdes.*—Barcelona, 1957.—150 × 220 mm., 529 páginas.

B. ORCHARD, E. F. SUTCLIFFE, R. FULLER y R. RUSELL: *Verbum Dei*, Comentario a la Sagrada Escritura, tomo III. *Nuevo Testamento: Evangelios.*—Barcelona, 1957.—140 × 220 mm., XV + 786 páginas.

*De EDIT. HERDER. Freiburg.

A. Ohlmeyer: *Moses*, im Glanze des Erlösers. Mit einem Titelbild.—Freiburg, 1957.—113 × 195 mm., 218 páginas.

J. Biker: *Die Kirche und die Ordensfrau.*—Freiburg, 1957.—111 × 160 milímetros, 218 páginas.

*De EDIT. HERDER. Wien.

Josef Staudiner: *Die Berg Predigt.*—Wien, 1957.—150 × 230 mm., 359 páginas.

*De LAS MISIONERAS DEL C. DE JESUS. Puentezuelas, 31. Granada.

Hurietis Aquas.—Encíclica de S. S. Pío XII sobre el Sagrado Corazón. Comentada por el P. Francisco Albarracín, S. J.—Granada, 1956.—120 × 168 milímetros, 320 páginas.

*Del PONT. INST. BIBLICO. Piazza della Pilotta, 35. Roma.

Luigi Moraldi, L. M. C.: *Espiazione sacrificale e riti espiatori, nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Analecta Biblica. Investigaciones Scientificae in res biblicas, 5).—Roma, 1956.—165 × 240 mm., XXXI + 304 páginas.

Nuevos manuscritos bíblicos babilónicos

I

Este estudio[1] tiene por objeto la presentación de una nueva familia de MSS. bíblicos que podemos llamar MSS. babilónico-yemeníes, es decir, MSS. bíblicos babilónicos procedentes de los judíos del Sur de Arabia.

Cuatro partes distinguimos en este estudio:

I. Introducción general a los MSS. babilónicos yemeníes.

II. Estudio particular de algunos MSS. generalmente tenidos por babilónicos, demostrando que provienen de un escriba del Yemen y que poseen todas las características de la familia babilónico—yemení.

III. Análisis particular de los dieciséis nuevos MSS. babilónicos que descubrimos el mes de marzo de 1954 en el Jewish Theological Seminary de Nueva York. El propósito principal de este trabajo es dar a conocer dichos MSS., hasta ahora no considerados babilónicos. El presente trabajo fué leído como Conferencia en la CLXIV Asamblea de la American Oriental Society en Nueva York el 14 de abril de 1954.

En la parte II nos referimos al carácter yemení de los MSS. mencionados; en la III particularizamos las características babilónicas de los MSS. que descubrimos.

IV. Resumen de las conclusiones de nuestro estudio.

---

(1) La primera lista impresa de los nuevos MSS. apareció en «Sefarad», XIV (1954), 216-218. Una segunda lista apareció en Estudios Bíblicos. XIII (1954), 207-210. Kahle hace referencia a estos MSS. en su artículo *The Ben Asher Text of The Hebrew Bible* («Donum Natalitium H. S. Nyberg oblatum», Uppsala, 1955), 170.

I. Introducción general a los Mss. babilónico-yemeníes

1.—Manuscritos bíblicos babilónicos.

Con el fin de destacar el valor de los nuevos MSS. daremos, ante todo, algunos pormenores que conciernen a los MSS. babilónicos y yemeníes.

En las Academias de Babilonia (Mesopotamia) los judíos solían leer el texto hebraico y targúmico de la Biblia según un sistema de puntuación muy diferente del tiberiense de Palestina, que en el transcurso de los siglos, y de manera especial desde el declinar de las Academias judías babilónicas, se convirtió en el sistema predominante de la puntuación bíblica en todo el mundo. No sólo se perdió el sistema babilónico, sino el conocimiento de que había existido. El descubrimiento del Codex Prophetarum Petropolitanus, que editó H. L. Strack en el siglo pasado, reveló a los estudiosos la existencia de una amplia tradición bíblica babilónica. El hallazgo del MS. Berl. qu. 680, el manuscrito babilónico de más folios entonces conocido, y el de múltiples fragmentos bíblicos babilónicos en la Genizá del Cairo, dió a conocer a los estudiosos, por obra del gran especialista en la materia, el Prof. Paul Kahle, lo que era la tradición babilónica.

Kahle elencó todo el material bíblico babilónico hasta la fecha conocido en la introducción a la Biblia Hebraica[3] de Kittel. El número total de los MSS. babilónicos se eleva a ciento treinta y dos, que suman quinientos veintiún folios. Si se comparan ambas cifras, se advierte que a tantos MSS. corresponden muy pocos folios y se deduce que la mayor parte de los MSS. no pasan de uno o dos folios, incompletos en muchos casos. Son contados los MSS. que tienen de cinco a diez folios. Solamente uno, el Berl. qu. 680, posee ciento uno; el Kc. (Firkowitz, II, 5), setenta y uno, y el tercero en importancia cuantitativa, a saber, el Ec. 22 (n.° 508 del catálogo del Jewish Teological Seminary de Nueva York[2]: Enelow Memorial Collection, 38), conservado en J. Th. Sem. de Nueva York, consta de treinta y tres folios, de los cuales los ff. 28/29 pertenecen a otro manuscrito.

---

(2) La numeración de los MSS. de la Biblioteca del Jewish Theological Seminary de Nueva York se ha hecho de acuerdo con el Catálogo manuscrito de la Biblioteca aún no publicado. Ese catálogo fué hecho por A. Marx y Moisés Lutzki.

Se ve, pues, que los restos de la Biblia babilónica son escasos, especialmente si se tiene en cuenta que muchos MSS. diferentes repiten el mismo texto o lo ofrecen muy deteriorado. Añadamos que el Ec. 22 (31 ff.), el Ec. 19 (Brit. Mus. 2373; 51 ff.), dos de los más extensos Mss. babilónicos, son babilónico-yemeníes, (así como varios Mss. más descritos sin ulterior especificación como babilónicos). Por lo que habremos de concluir que nuestro haber de textos babilónicos es muy escaso, y aún más el de MSS. de procedencia babilónica directa.

2.—Manuscritos bíblicos yemeníes.

Se conservan, no obstante, muchos MSS. bíblicos yemeníes, que llegaron desde el siglo pasado a las bibliotecas europeas, principalmente al Museo Británico, y más recientemente, y en gran número, a Norteamérica. Hemos examinado gran número de ellos en la valiosa y extensa colección de MSS. yemeníes de la Enelow Memorial Collection, en la Biblioteca del Seminario Teológico Judío de Nueva York.

Pero si estos textos yemeníes eran cuantitativamente abundantes, cualitativamente eran depreciados, porque su texto hebreo se clasificaba como tiberiense, y en el mejor de los casos, como tiberiense-babilónico, el texto targúmico. La llamada tradición yemení se consideraba, a lo más, como tradición textual miscelánea. De la interminable serie de MSS. targúmicos yemeníes, dos, el Brit. Mus. Or. 1467 y el Or. 2363, se juzgaron de gran valor, primero, porque C. H. Ginsburg, Schiller Szinessy y otros eruditos que los habían manejado los atribuyeron a la mitad del siglo XII; y segundo, porque el Targum de ambos conserva características de tradición babilónica.

Tanto valor se concedió a estos MSS., que Diettrich, a principios de siglo, alimentó el propósito de editar el Onqelos del Deuteronomio según el Or. 1467, colacionado con el Or. 2363 y el Or. 2330 (Ms. yemení menos valioso y más reciente). Leyendo los trabajos de Kahle o hablando con él, sobre estos problemas babilónico-yemeníes, uno percibe su insistencia sobre la importancia de este par de MSS. Sabemos que la edición de Onqelos del Dr. Sperber —desgraciadamente todavía no publicada— reproduce, como texto básico, el Ms. Or. 2363; y sabemos también que Gabriel Millon, que, hace algunos años, acarició el propósito de hacer una edición de Onqelos, contaba con estos dos MSS. como fuentes primarias.

También nosotros hemos pasado muchas horas examinando los dos Mss. yemeníes en el British Museum.

Confío en que con este artículo el material bíblico yemení se merecerá mayor respeto y consideración en adelante. Primero, porque presentamos un conjunto de 16 MSS. yemeníes en los cuales se conserva el texto bíblico en tradición babilónica. Todos los MSS. que contienen el texto del Pentateuco conservan mejor la tradición babilónica que los dos MSS. yemeníes del British Museum, Or. 1467 y Or. 2363; y todos ellos —en el texto aramaico— son babilónicos tan puros como muchos de los MSS. clasificados como Mss. babilónicos en la lista de P. Kahle.

Segundo, porque los más extensos MSS. babilónicos conocidos y algunos más cortos son también Mss. babilónico-yemeníes, es decir, MSS. de texto babilónico escritos en el Yemen.

3.—Nuevos Mss. babilónicos procedentes del Yemen.

Tuve conocimiento del nuevo material babilónico el mes de marzo de 1954 a raíz de un permiso especial de Rabbi Gerson Cohen, a la sazón bibliotecario del Jewish Theological Seminary, con lo que pude examinar en sus propias estanterías, la colección completa de MSS. bíblicos.

Sabía que en la Biblioteca había un valioso Ms. con vocalización babilónica porque en mi primera visita al Prof. Marx, me habló sobre él, y me lo enseñó un momento. Más tarde pude comprobar que tal manuscrito era el Ms. 229, ya que en la parte interior de su cubierta hay un fragmento de una carta del Prof. Kahle al Profesor Marx, en la que Kahle manifiesta que el Ms. es babilónico [3]. Los otros MSS. fueron descubiertos sin previo conocimiento de su existencia. Durante algunos años he tratado de hacer una edición crítica de Onqelos para la Sección Aramea de la Biblia Políglota Española. Buena parte de mis búsquedas se habían orientado a la reconstrucción de la puntuación original babilónica del Onqelos. Durante el verano de 1952 en la Bibloteca del Vaticano había estudiado el Ms. Vat. Heb. 448, un Ms. del s. XI que transcribe en signos vocálicos sublineales el Onqelos babilónico superli-

[3] Acabamos de publicar un largo estudio del MS. 229 (EMC. 105) del Seminario Judío de Nueva York en «Sefarad», XVII (1957), fasc. 2, pp. 237-79.

neal. Debo el descubrimiento de este Ms. a un buen amigo, el Doctor Sperber. El Ms. 448 tiene estrecho parentesco con la forma textual original del Onqelos: está más próximo al original que el Onqelos de Sabbioneta, reimpreso por Berliner, si bien —como en otro estudio [4] he señalado— el Onqelos de 448 y el Onqelos de Sabbioneta son de la misma familia. Pero estos Onqelos sublineales no son, desde luego, el Onqelos original superlineal.

Investigando, pues, la puntuación superlineal babilónica original de Onqelos, pude descubrir los siguientes MSS. babilónicos procedentes del Yemen [5].

I—Ms. 152 (ENA 80): Ms. yemení del siglo XIII que comprende Gen. 4, 12-48, 11. Texto hebreo, arameo y árabe. Este manuscrito, en pergamino, consta de 131 folios, y su texto arameo tiene puntuación superlineal simple babilónica [6].

Poseíamos solamente 11 folios, con puntuación babilónica, del libro del Génesis y de éstos solamente 4 tienen vocalización babilónica simple.

II—Ms. 133 a (ENA 1705): Ms. yemení del s. XII, que comprende Lev. 7,33-Deut. 32, 21 en hebreo y Targum arameo. Consta este manuscrito de 102 folios. La vocalización original simple babilónica se conserva en el Targum.

III—M. 131 (EMC 925): Ms. yemení del s. XII. Tiene texto hebreo y Targum arameo del Deut. 2, 30-9,9; 9,28-10,16; 11,51-14, 24; 15,14-28, 12; 28,34-29. Consta de 34 folios. Este Deuteronomio, relativamente completo, ofrece en su puntuación de primera mano un texto magnífico

---

(4) Véase nuestro artículo *Un importante manuscrito targúmico en la Biblioteca Vaticana* («Homenaje a Millás Vallicrosa», I; Barcelona, 1954), 375-463.

(5) Un breve estudio de estos MSS. y de otros «palestinenses» o tiberienses encontrados en dos años de búsquedas por las Bibliotecas de Estados Unidos, se puede ver en nuestra Conferencia en el II Congreso Internacional de Especialistas del A. Testamento, *Importants MSS. hébreux et araméens aux Etats Unis*, «Vetus Testamentum», Supplement IV (1957), págs. 27-46

(6) Recientemente hemos descubierto en los fondos de la Genizá de Cambridge, en el Ms. T. S. B 10/5, el Onqelos babilónico a parte del c. III y la parte del cap. IV que faltan en el Ms. de Nueva York. T. S. B 10/5 comprende el Onqelos a Gn. 3:16-7:4. Véase nuestro catálogo *Nuevos manuscritos importantes, bíblicos o litúrgicos, en hebreo o arameo*. «Sefarad», XVI (1956), núm. 29, pág 9. Véase *ibidem*, nota 1.

arameo, babilónico simple, como el anterior Ms. con el cual coincide totalmente.

IV—Ms. 153 (EMC 48): Ms. yemení del s. XIII. Ex. 3,22-8,15. Estos 12 folios constan de hebreo, Targum y versión arábiga en versos alternos. La vocalización es babilónica simple, pero con influencia yemení, principalmente en hebreo[7].

V—Ms. K. f. 1: folio, no catalogado, de un Ms. yemení en pergamino, con puntuación superlineal simple babilónica (que incluye acentos babilónicos). Ex. 15,1-19.

VI—Ms. K. ff. 2-3: dos folios, no catalogados, de un Ms. yemení en pergamino que comprende Ex. 34-35,5 con vocalización babilónica simple.

VII—Ms. K. f. 4: Ms. en pergamino; no catalogado; del s. XII. Comprende Lev. 25,24-40. Texto hebreo y Targum con vocalización babilónica simple y acentos.

VIII—Ms. J f. 14: Fragmento yemení en pergamino; no catalogado; del s. XIII-XIV. Sólo los versos hebreos y arameos de Gen. 9,8-10; 9,12-14 son legibles; los otros están muy deteriorados. El texto targúmico es babilónico.

XI—Ms. J ff. 15 y 17: Ms. en pergamino; no catalogado; del s. XIV; ofrece texto hebreo y arameo. Num. 7,71-8,10; 8,11-9,8. El Targum es babilónico.

Estos nueve diferentes MSS. que suma 283 folios son MSS. yemeníes con vocalización babilónica, al menos para el Targum, y representan —excepto en el Exodo— la recuperación del Pentateuco casi completo en texto babilónico, puro en arameo y contaminado en hebreo. Hasta ahora conocíamos de tal Pentateuco babilónico 49 MSS. que suman 129 folios y que contienen fragmentos muy imcompletos del Pentateuco, en muchos casos sin Targum.

---

[7] Durante el II Congreso Internacional de Biblistas del A. Testamento, celebrado en Estrasburgo, el verano de 1956, descubrimos en la Biblioteca Universitaria de aquella ciudad otros dos capítulos del Onqelos babilónico superlineal simple: Ms. 4065, págs. 81-84: Ex. 3:12-4:9; 26:18-27:4. Cf. nuestro trabajo *Valiosos MSS. bíblicos en la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo*, ESTUDIOS BÍBLICOS, XVI (1957), núm. 3, págs. 84-85.

Profetas Anteriores y Posteriores.

X—Ms. 230 a, f. 11; Ms. yemení, en pergamino, del s. XII, que consta de 1 hoja y comprende Jos. 8,21-9,3, con una puntuación babilónica completamente pura en hebreo y Targum, y sin ningún suplemento o corrección yemení de primera o segunda mano [8].

XI—Ms. 230 a, ff. 29-30; Ms. yemení, en pergamino, de dos ff., con texto hebreo y targum. Comprende: II Sam. 22,51-23,17; I Re. 1,2-25. Este Ms. pertenece al siglo XII-XIII, y tiene vocalización babilónica simple.

XII—Ms. 229 (EMC 105); Ms. yemení; en pergamino; del s. XIII; muy bien conservado; con vocalización simple babilónica y texto hebreo y Targum. Comprende, con algunos baches, Jue. 16,17-final; I, II Sam.—II Re. 5,21. 113 ff. No sólo el Targum, sino el texto hebreo es de origen babilónico [9].

XIII—Ms. 240 (EMC 73): Uno de los más correctos MSS. babilónicos de la serie; la puntuación original es completamente babilónica, no sólo en el Targum, sino también en el hebreo. Comprende Is. 35-38; 40-42; 43. Tiene 16 ff. Pergamino. Siglo XII-XIII.

Estos 4 MSS. suman 132 ff. Ofrecen hebreo y Targum. Sólo se conocían hasta ahora 177 ff. pertenecientes a 54 MSS. y no todos tenían el Targum.

Hagiógrafos.

XIV—Ms. 456 (EMC 29): Ms. yemení; en papel; del s. XIV. Solamente contiene texto hebreo con vocalización babilónica, mezclada con muchas impurezas yemeníes. Comprende casi completo el Salterio en 133

---

[8] En la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo encontramos dos nuevos folios de este mismo Ms.: Ms. 4083, ff. 1-2: Josué, 11:1-17 Véase el trabajo antes citado *Valiosos Mss bíblicos...*, núm. 10, págs. 87-88. Acabamos de publicar este Ms. de Estrasburgo en colaboración con el Dr. J. A. G. Larraya en Estudios Bíblicos.

[9] En la Biblioteca de Estrasburgo encontramos 11 hojas de papel (Ms. 4084, ff. 1-11) que contienen el texto babilónico superlineal de Jonatán ben Uzziel a Jue. 21:22-final; I Sm. 1,1-3,13; II Sm. 18,19-23,2. Esta parte de II Sm. falta en el Ms. 229 de Nuev York. Cf. *Valiosos Mss. bíblicos...*, núm 9, pág. 87.

hojas: faltan los 23 primeros salmos. En la Biblioteca de Estraburgo he encontrado en el Ms. 4083, f. 11 el Sl. 22,20-23,5 en hebreo babilónico.

XV—Ms. 430 B: Otro Ms. yemení en papel que comprende el texto hebreo de los Salmos 75, 10-78,13; 90, 11-92, 4: 102, 22-107, 20; Prov. 26,17-30,2; 30,23-31; Ecl. 8,14-10,4. 16 hojas escritas en el siglo XV-XVI, con vocalización babilónica simple llena de infiltraciones yemeníes.

XVI—Ms. 508, ff. 28-29: Dos folios en pergamino incluidos en el Ms. ENA 38, como si pertenecieran a él. Forman parte de un Ms. completamente diferente. El Ms. 508, ff. 28-29 es un Ms. yemení que tiene puntuación babilónica tanto en el texto hebreo como en el arameo. Exhibe el texto de Job 23,7-13; 36,23-34.

Estos tres MSS. (sin contar los ff. del Ms. 442 que comprende la porción aramea de Daniel y Ezra, también con puntuación en sistema simple babilónico) representan 151 nuevos ff. Hasta ahora se conocen de los Hagiógrafos 38 MSS. babilónicos diferentes, con un total de 285 ff.

4.—Material babilónico de que prescindimos.

En este estudio no tenemos en consideración otros Mss. que pertenecen a alguna de las clases siguientes:

A) *Nuevos MSS. babilónicos que no proceden del Yemen.*—Hemos encontrado 6 nuevos fragmentos: C f. 1 [10] y K f. 7 Nm. 3,32-3,40 y K f. 5 (II Re. 16:15-16; 17:1-4; 17:7-10; 17:13-15). Estos dos últimos tienen acentos babilónicos. En el Ms. 506 hay otro folio babilónico (Ms. 506, f. 11), separado de Adler 2641, f. 24 (Lev. 27,5-27,27) y que está suelto y sin encuadernar en el Ms. 506. Es un texto muy antiguo babilónico, con vocales y acentos, perfectamente claro en su cara exterior, pero casi ilegible en la interior. A estos dos MSS. bíblicos babilónicos, tenemos que añadir un Ms. babilónico no bíblico: un *piyyut* [11] babilónico

[10] Este Ms. es un glosario de palabras bíblicas, arameas y hebreas, que ofrecen cierta dificultad. Hemos encontrado dos fragmentos del mismo Ms. en el Ms. ENA 2578, ff. 9-10 (Lv. 13,58-14,33). La importancia de este Ms. babilónico es única: usa *pátaḥ* por *pátaḥ y qameṣ*. Lo mismo ocurre en el Ms T. S. B 10/5 de Cambridge y en el Ms. Eb 22/1.

[11] En colaboración con el Prof. S. Spiegel publicamos en «Sefarad», XV (1955), 2.º fasc., págs. 287-340, un artículo sobre este Ms, que comprende frag-

conservado en el Ms. 504, f. 9. Su escritura es muy antigua y es importante su vocalización babilónica por puntuar *ṣeré* en vez de *pátaḥ* etc. El sexto Ms. babilónico no yemení —éste bíblico: Lv. 1:1-3— es un pequeño fragmento contenido en el Ms. 597, Carpeta P, con vocalización superlineal complicada babilónica. Es un Ms. babilónico no procedente del Yemen. Está escrito sobre *papel*[12].

B) *MSS. yemenies, cuyas características babilónicas están en gran parte substituídas por puntuaciones yemenies.*—Hemos encontrado muchos MSS. de éstos.

Ms. 230, ff. 1-10: Ms. en pergamino, del s. XIV. I Re. 1,1-8,7; II Re. 2,24-3,14.

Ms. 230 (EMC 5): Ms. yemení en papel; siglo XV; 193 ff. Jos. 15,18-24,15; Jue. 10,5-final; I-II Sam. completo.

Ms. 265 (EMC 101): Ms. en papel, del s. XVII, que comprende, en 111 ff., el *haftarot* de todo el año. Conserva en el texto vocálico alguna puntuación típica babilónica; y también en su texto consonántico y, —como en los MSS. 154 (s. XV), 186 (s. XVIII), 239 (s. XV), 260 (s. XV) y 26— hay algunas variantes del Targum.

Ms. 422 (EMC. 47,81,49); Ms. yemení en pergamino. Consta de 87 ff. Comprende casi únicamente texto hebreo de muchos trozos de los Hagiógrafos. Su escritura es la misma que la del Ms. 229.

Ms. 430 A: Ms. yemení; en papel; s. XV. Salterio hebreo. 145 ff.

Ms. 473: Ms. yemení; en papel; 45 ff; s. XVI. Ecl. 1,17-2,45; 2,11-11; 2,25-11,10; 12,12-final; Cant. 1,1-6,8.

---

mentos de *qerobas*, de Yannay, el 504, f. 9 (ENA 2021, f. 9) y el Ms. 511, f. 19 (ENA 2020, f. 19). En el Ms. ENA 2578, ff. 1, 2, 14, 29, se encuentran también fragmentos del mismo Ms. En la Biblioteca de la Universidad de Cambridge se encuentran cuatro Ms. de esta clase: T.-S. H 17,4; 17,5; 17,6; 17,8. En el caso del Ms. 504, f. 9, y demás fragmentos del mismo Ms., se trata de una vocalización babilónica que es transliteración de un apógrafo «palestinense», es decir, puntuado en sistema «palestinense» Véase el artículo aludido *Fragmentos de Piyyutim de Yannay en vocalización babilónica*, en el que publicamos numerosos facsímiles.

(12) Posteriormente descubrimos bastantes más Mss. babilónicos no procedentes del Yemen, unos en papel, otros en pergamino. Véase nuestro catálogo *Nuevos Mss. importantes, bíblicos o litúrgicos, en hebreo o arameo*, «Sefarad», XVI (1956), núms. 21-46, págs. 6-12

C) *MSS. babilónicos*[13] *transliterados en signos vocálicos tiberienses.*

Ms. 237 (ENA 2721), ff. 1-6; Ms. 244 (ENA 2443), 6 hojas en papel, s. xv; Ms. 250 a (ENA 1328), ff. 16-17 (siempre *pátaḥ* en lugar de *ḥaṭef-pátaḥ*, como en Canonici Or. 62 de la Bodleyana); Ms. 438 a (ENA 1392), f. 9; Ms. 516, f. 24; Ms. 517, ff. 12.15; Ms. 526; f. 7; Ms. 529; ff. 24-25 y 41; Ms. 536, ff. 15,20-21; Ms. 538, ff. 13-18; Ms. 554, f. 4; Ms. 579, ff. 10-11; Ms. 581, ff. 1-2; Ms. ENA 3548, f. 7. Cf. también, Ms. 151 (ENA 598): Gen. 15,13-16,10: cuatro hojas en papel del s. xiii, en las que el Targum parece una transcripción de «Vorlage» babilónica. Cf. Ms. 188 (ENA 446), del s. xviii. El Pentateuco hebreo tiene vocales plenas en lugar de la puntuación *ḥaṭef*. Lo mismo en el Ms. 115 del siglo xviii en ff. 1-2; 5-18, pero tal vocalización puede ser simplemente, como en muchos textos sefardíes —mss. o impresos primitivos—, una vocalización fonética.

5.—MSS. babilónicos que pertenecen a la familia babilónica-yemení.

En la Biblioteca del Jewish Th. Seminary hemos encontrado algunos MSS. babilónicos ya conocidos como babilónicos, pero que pertenecen a los MSS. babilónico-yemeníes:

Eb. 1 (Ms. 505, ff. 5-8; Adler 2027).
Eb. 24 (Ms. 504, f. 6; Adler 2021).
Eb. 28 (Ms. 506, f. 5).
Eb. 29 (Ms. 506, f. 6).
Eb. 30 (Ms. 506, ff. 3-4).
Ec. 22 (Ms. 508; EMC 38): 31 ff.

---

[13] Un estudio sobre Mss. transliterados prueba que hay Mss. transliterados de la antigua vocalización «palestinense» (no se da *ḥaṭef*; tampoc. *pátaḥ ganub*; hay confusión de *pátaḥ-qameṣ*, *ṣeré-segol*, *ḥíreq-ṣeré*, *ḥólem-šureq*, etc.) y de la puntuación babilónica; y hay también Mss. tiberienses con puntuación no masorética o protomasorética. Por eso es siempre arriesgado fijar la «Vorlage» de un texto bíblico transliterado. Véase sobre este asunto nuestro trabajo *Un Ms. hebreo protomasorético y nueva teoría acerca de los llamados Mss. Ben Naftalí*, ESTUDIOS BÍBLICOS, XV (1956), págs. 187-222; véase también nuestro catálogo *Nuevos Mss. importantes...*, apartado C (Mss. babilónicos sin vocalización o con vocalización transliterada o cambiada en signos tiberienses) págs. 13-16

Ec. 1 (Ms. 510; Berl. qu. 680): 6 ff. que pertenecen a la colección Glaser se conservan en el J. Th. S.; 95 ff. del mismo MSS. están en Berlín [14].

Creemos que otros MSS. clasificados como babilónicos son también babilónico-yemeníes, pero ante la imposibilidad de un examen directo, no podemos fijar su origen yemení. Al Ms. Or. 2373 del British Museum (Cf. Kahle, *M d O*, p. 134), lo incluímos en los MSS. babilónico-yemeníes, dadas sus características.

6.—Origen yemení del nuevo material babilónico.

Vamos a demostrar ahora que los 16 nuevos MSS. babilónicos han sido escritos por una mano yemení.

a) En primer lugar, muchos pertenecen a la Enelow Memorial Collection, que consta en su mayor parte de MSS. yemeníes.

b) Otros pertenecen a E. N. Adler Collection que comprende toda clase de MSS.; y otros —los fragmentarios— provienen de la Genizá del Cairo. Unos y otros son MSS. yemeníes y lo demuestra su escritura típica yemení *(alef, qof, he, lamed, samek, zayn* y otras letras*)*, y algunas puntuaciones yemeníes.

c) Aunque en todos ellos se distingue fácilmente el carácter yemení de la escritura, sin embargo ésta es más o menos típicamente yemení en los diferentes MSS.

La primera etapa de la escritura yemení aparece clara en los MSS. 240,153; 508, ff. 29-29; 133a.

Esta escritura es algo parecida a la babilónica.

Algunos de estos MSS. tienen una notoria semejanza en la escritura: así el grupo de MSS. 456; 430 A; 430 B; 506 f. 5 (Eb. 28).

---

(14) Acerca de la publicación de este Ms. (y de los demás babilónicos) esto nos escribe el Prof. P. Kahle con fecha de 14 octubre 1957: «Ich habe neulich in München mit Dr. Rühle von Kohlhammer verhandelt und möchte in dem Verlage eine neue Serie von Publikationen herausgeben unter dem Gesamttitel «Orientalistische Texte und Studien». Vielleicht könnten wir da auch den babylonischen Bibeltext drucken lassen. Ich habe einstweilen die ganze Berliner Handschrift or qu 680 mit der ursprünglichen babylonischen Punktation sorgfältig abschreiben lassen und möchte diesen Text dort zum Druck geben. Aber dazu müssten natürlich die von Ihnen in Amerika gefundenen Texte hinzu kommen und all die andern Texte auf die ich in Masoreten des Ostens hingewiesen habe».

La misma escritura que este grupo tienen los dos famosos MSS. yemeníes del British Museum: Or. 1467 y Or. 2363.

Otro grupo que comparte también un mismo tipo de escritura: lo forman los MSS. 152; 506 ff. 3-4 (Eb. 30); J f. 1.

Un tercer grupo es el de los MSS. 229; 131; J ff. 15.17; 422.

d) Una prueba evidente del origen yemení en casi todos los 16 nuevos Mss. son los restos que quedan de correcciones o en complementos yemeníes en el texto hebreo.

e) También arguyen origen yemení la disposición parecida del texto en todos ellos, el dilatamiento de las letras, la escritura del *šin* y *sin*, el pergamino típico yemení, la manera de escribir y la falta de vocalización de ciertos nombres propios, el texto árabe alternando algunas veces con el hebreo y el Targum, etc., etc.

7.—*Epoca del nuevo material.*

Es muy difícil fijar con precisión la fecha de escritura de estos MSS. ya que carecen de indicación alguna a este respecto y la Paleografia hebrea está muy poco desarrollada[15]. Por lo que hace al *terminus ad quem*, conocemos varios MSS. yemeníes fechados: por ejemplo, el Ms. 430, ff. 1-145, está fechado en 1444; el British Mus. Or. 2210 en 1470; el Ms. 230 (EMC 5), en 1701 de la Era de los Contratos, que equivale al año 1390 de la Era Cristiana.

Respectus al *terminus a quo*, sólo podemos fijar una fecha aproximada, basándonos en la convergencia de múltiples datos: el grado de pureza en que el Ms. conserva la tradición babilónica; el grado de evolución de la escritura, la tosquedad del pergamino, el uso de pergamino o papel, el carácter de las correcciones hechas por una segunda mano, la ausencia o parquedad en la Masora, etc. Nosotros catalogamos estos

---

[15] Kahle en su tesis *Der Masoretische Text des Alten Testaments nach der Ueberlieferung der Babylonischen Juden* (Halle, 1902), 12, afirmó: «... man weiss heutzutage von hebr. Paläographie, soweit sie auf Bibelhandschriften aus so alter Zeit (XI cent.) erstreckt, eigentlich gar nichts.»

Los Mss. que Kahle descubrió y estudió han contribuído a aumentar nuestros conocimientos de Paleografía hebrea, pero el verdadero avance de tal Paleografía derivará del estudio de los Mss. de Qumrán, en los cuales se pueden apreciar claramente diversos estadios en la evolución de la escritura. Cf. T. MILIK, *10 anni di scoperte nel deserto di Giuda* (Marietti, 1957), págs. 70-72.

MSS. entre los siglos XII-XIV. A la última época[16] pertenecen los dos MSS. en papel de nuestra lista, que conservan la tradición babilónica con menos pureza que los MSS. en pergamino.

El descubrimiento de estos MSS. nos capacita para discutir —y quizá corregir — la fecha asignada por los estudiosos a los dos MSS. yemeníes del Brit. Mus. Or. 1467 y 2363, que han sido clasificados generalmente como del s. XII. Creemos que esta fecha es equivocada si se funda el en el carácter *antiguo* de escritura de los dos MSS. ya que el mismo tipo de escritura se encuentra en el Ms. 456, en papel, con puntuación superlineal babilónica, del s. XV, y en el Ms. 430 A, fechado en 1444. Así, pues, partiendo del tipo de escritura, los MSS. 1467 y 2363 podrían ser pospuestos hasta el s. XV.

Seguramente esta antigua fecha asignada a los dos MSS. del Brit. Mus. se basa en el hecho de que ambos conservan, en su texto targúmico, huellas de la vocalización babilónica original. Pero también este fundamento es endeble, puesto que el Targum de nuestros 16 MSS. conserva muchas más características babilónicas y los MSS. son —por lo menos algunos de ellos— de los s. XIII, XIV, XV y XVI. Los dos MSS. que tienen el mismo tipo de escritura que Or. 1467 y 2363, son MSS. en papel de los s. XV-XVI; y el Ms. Eb 28 (Ms. 506, f. 5), escrito también en la misma escritura, es un Ms. en pergamino, con vocalización babilóniac,probablemente del s. XIII. Este Ms. Eb 28 tiene incluso notas masoréticas interlineales babilónicas.

La abundancia de Masora y su disposición en los mentados MSS. Br. Mus. Or. 2363 y 1467 parece apuntar a una fecha más reciente del siglo XII.

8.—Cómo nuestros MSS. fueron copiados del apógrafo babilónico.

Ante todo debemos distinguir en estos MSS: el texto hebreo del targúmico o arameo. Este último presenta una puntuación babilónica que pudiéramos llamar en líneas generales babilónica clásica, es decir, la puntuación babilónica de la mayor parte de los MSS. babilónicos conocidos. Sin embargo, la del texto hebreo es babilónica clásica en unos y

(16) Nos referimos a los Mss. babilónico-yemeníes en papel. El Ms. 597, carpeta P, es un Ms. babilónico escrito en papel, fuera del Yemen, quizás en Mesopotamia, que podemos datar en el s. X-XI.

en otros parece ser más o menos yemení con reminiscencias de esa puntuación babilónica que llamamos clásica.

Empezando por los MSS. que presentan este texto hebreo al parecer tan yemenizado, conviene observar que los viejos criterios empleados para clasificar los textos en yemeníes o babilónicos necesitan una honda revisión. Así, por ejemplo, cuando encontrábamos un Ms. con esta puntuación א̄ o ע̄, vg. א̄רי̈, ע̄לי̈, inmediatamente concluíamos que el Ms. era yemení y no babilónico. Ahora bien, hemos encontrado MSS. babilónicos —realmente babilónicos (ciertamente no yemeníes), — en los que constantemente se usa la puntuación א̄ o ע̄, mezclada ordinariamente con las puntuaciones א̆ y ע̆ que era la que hasta ahora se consideraba como babilónica. Hace poco examinamos en la Biblioteca Universitaria de Cambrige el Ms. babilónico Ka 3 (= $B4_2$; cf. *MdO* n.º 1) en el que la primera mano puntúa, por ejemplo ע̄ב̆ר̄תו̇ן; ת̆ע̄ב̄י̈ד; ו̆ע̄שי̇; ל̆ע̄שו̇ת; ד̆ע̄ב̄ד; incluso כ̆א̄ש̆ר, etc., puntuaciones de un Ms. babilónico que no obstante serían clasificadas, de adoptar añejos criterios, como típicamente yemeníes.

En el Ms. Ea3 y Ea7 (=T.-S. $B4_3$; cf. *MdO* n.º 2 y n.º 6) también de Cambridge, pudimos observar las puntuaciones ו̆א̄ת̄א̆ y ל̆א̄ת̆ר̆, que todo el mundo clasificaría como yemeníes. Sin embargo, el Ms. es babilónico y a nuestro entender no más reciente del s. x.

Otro Ms. de la Biblioteca Universitaria de Cambridge, babilónico pero en el que hay constantemente vocalizaciones que llamaríamos yemeníes, es el Ms. Ka 11 (= T.-S. $B4_5$). En tal Ms., que nosotros pondríamos entre el s. x-xi, encontramos ל̈ב (no ל̆ב); כ̆ל̄ (no כ̇ל) y otras vocalizaciones que ordinariamente se tienen por tiberienses o yemeníes.

Este Ms. vocaliza también ו̇ en vez de ו̄ o ו̇ del babilónico clásico.

El Ms. Ka 12 (= T.-S. $B4_7$) de la lista de MSS. babilónicos de P. Kahle es el mismo Ms. anterior. Valga, pues, para él, lo dicho del Ms. Ka 11.

Otro Ms. escrito en Babilonia, e incluído en la lista de P. Kahle como Ms. babilónico, es el Ms. Ka 14, que también se conserva en Cambridge (T.-S. $B4_8$). Es Ms. babilónico y sin embargo presenta constantemente lecciones que tradicionalmente considerábamos como típicamente yemeníes, vg.: ד̆ע̄ל̆ת̆א̆; א̄ריח̇ה̇י̇; א̄ש̆ר̆ (*sic!*); ע̄ב̇ד̇תו̇.

El Ms. Ka 16 de la lista de MSS. babilónicos de P. Kahle es el mismo Ms. que Ka 11 y Ka 12 arriba vistos. También está en Cambridge: T.-S. $B4_9$.

El Ms. Ea 7 es uno de los MSS. babilónicos más conspicuos. En la Biblioteca de Jewish Theological Seminary de Nueva York estudiamos un folio de este Ms. y en la Biblioteca Universitaria de Cambridge, otro folio (T.-S. $B4_{12}$). Este Ms. debe ser del s. IX-X, y normalmente emplea tanto en hebreo como en arameo los esquemas א, ע y א, ע. Lee, por ejemplo, דעלתא, כאשר; אביהם; אבוהון; ועבד; ארין; העבדה; עבדו etc.

Otro Ms. babilónico que exhibe a cada paso puntuaciones consideradas hasta ahora como yemeníes es el Ms. Ea 13 de la lista de Kahle: T.-S. $B4_{18}$. Es un Ms. en vellum como todos los anteriores, probablemente del s. X. Constantemente ocurren en él formas clásicamente babilónicas: אל; את; כל; אקטל; אקטל, junto a formas que se consideraban hasta ahora clásicamente, yemeníes, vg.: אשר; תעשו; ועבדו; עשות; למעבד; אני; אנא; וצבאו (pero ובשר).

El Ms. babilónico Ea 18 (= T.-S. $B4_{19}$) es el mismo Ms. que Ea 7 de que unas líneas antes hemos escrito. En el fragmento Ea 18 encontramos la leccción ואמרו, que siempre ha sido considerada como típicamente yemení; no obstante el Ms. es ciertamente babilónico.

El Ms. Eb 1 (T.-S. $B4_{34}$), aunque está en la lista de MSS. babilónicos de Kahle, es Ms. babilónico-yemení, es decir, de la familia de los MSS. que hemos descubierto en Nueva York: MSS. copiados en el Yemen de apógrafos babilónicos; pero precisamente por haber sido este Ms. copiado por un escriba yemení, su puntuación (mezcla de formas clásicamente babilónicas con otras desestimadas como yemeníes) no nos sirve de criterio para decidir cuáles son las formas babilónicas.

A este Ms. pertenecen restos de los cinco folios T.-S. $B4_{35}$. Por todos los indicios Eb 1, o sea T.-S. $B4_{34}$ y T.-S. $B4_{35}$, son folios del mismo Ms. 229, de Nueva York, uno de los MSS. más importantes de nuestro grupo babilónico-yemení.

En Cambridge se encuentra también otro Ms. babilónico, el Eb 24 (T.-S. $B4_{38}$), en el cual el *šewá* babilónico (ـֲ) no sólo se pone sobre א y ע avocálicas, sino muy frecuentemente sobre otras consonantes, cuando han de llevar *pátaḥ* (ـַ), lo cual implica naturalmente una cu-

riosa variedad de puntuación babilónica. De este Ms. se conserva en Nueva York el Ms. 504, f. 6.

Otro Ms. babilónico que se separa en varios puntos de la vocalización babilónica considerada como clásica es el Ms. Kb 10 (T.-S. $B4_{41}$) en el cual junto a lecciones tan babilónicas como אֶגְבַּר, encontramos leccciones como וּבַאֲחִיּוּת, מִקְדָּשִׁי, que fácilmente calificaríamos de tiberismos.

Importancia excepcional reviste otro Ms. babilónico que no se encuentra en las listas de P. Kahle. Le descubrimos recientemente en Cambridge en T.-S. $B12_{24}$: es importante porque es un Ms. babilónico en papel, y hasta el presente no se conocían MSS. babilónicos en papel, fuera de los que en el Seminario Judío neoyorquino descubrimos; pero sobre todo es importante porque puntúa las partículas de esta manera דְּ; לְ; וְ; vg.: דְּמִצְרַיִם, siendo el resto de la puntuación clásica babilónica. Esta variación tan notable dentro del sistema babilónico, tiene su correspondencia en algún Ms. de *piyyutim* vocalizado en el sistema superlineal palestinense, pues donde el sistema tiberiense pondría (ְ) *šewá,* tal Ms. puntúa *pátaḥ* palestinense (ַ) [17].

Pero no sólo en la Biblioteca Universitaria de Cambridge pudimos convencernos de que la puntuación ds los MSS. babilónicos no es tan uniforme como se suponía, y de que muchas de las puntuaciones consideradas típicamente yemeníes, no son tan típicamente yemeníes, sino puntuaciones babilónicas; al mismo convencimiento llegamos examinando muchos MSS. babilónicos de la Bodleyana de Oxford. Así, por ejemplo: el Ms. Bodl. Heb. d 64 (Catálogo de Neubauer n.º 2822), ff. 7-8, se lee אַרְעֲהוֹן, aunque ordinariamente la puntuación es עַ. En el mismo Ms., ff. 9-12, se lee עֲוֹנָם, אֲנָשִׁים, אֲלֵיהֶם, וַיִּשְׁאֲלוֹ, pero lo ordinario es אַ, עַ. En los ff. 13-14 de este Ms. misceláneo se encuentra la misma variación vocálica אַ, עַ y אֲ, עֲ.

En los MSS. de Mišná puntuados en superlineal babilónico es frecuentísimo el esquema אֲ y עֲ, en vez del «clásico» אַ y עַ. Véase, por

---

(17) Cf. nuestro artículo *Nuevos Mss. importantes...*, núm. 21, págs. 6-7. Para las vocalizaciones babilónicas especiales, véase el mismo artículo. Notas adicionales a C, nota 1, págs. 16-19.

ejemplo, el Ms. Bodl. Heb. d 63 (= 2826), f. 10: אַחְתּוֹ; שֹׁאנִי (pero אֹנִי); אֲכִילָה; עֲקִיבָה; אֲסוּרִים.

Incluso en el famoso Ms. babilónico Berlín or. qu. 680, estudiado por Kahle y transcrito para su publicación por el P. Johnston, hemos encontrado en la puntuación de primera mano —que es ciertamente babilónica—, puntuaciones que acostumbramos a llamar yemeníes, vg: f. 16 a עֲבָדֶיךָ; אֲבָנֶיהָ; f. 19 a lín. 13: מֵאֲדָנָיו; f. 20, lín. 5: וּמֵאֲדָמָה' si bien lo ordinario es puntuar אֹ, עֹ. En este Ms. hasta hay algún *pátaḥ furtivo* de primera mano, vg.: f. 14, lín. 4: נְרִיעֹ; f. 14 b: הוֹדִיעֹ.

Además de estos MSS. babilónicos superlineales, podríamos citar buen número de MSS. babilónicos sublineales (es decir, Mss. de puntuación tiberiense transliterados de apógrafo babilónico superlineal), en los que se dan esas puntuaciones babilónicas discordantes del sistema babilónico clásico. Baste citar un Ms. insigne en este género: el Vat. Heb. 448.

De todo lo anterior se concluye que la vocalización babilónica no fué tan uniforme como se creía; que, además de la vocalización «clásica», hubo otros modos de puntuación babilónica que se encuentran en los MSS. yemeníes y que incluso eran considerados típicos yemeníes, resultando de lo anteriormente que son tipos de vocalización tanto babilónicos como yemeníes.

Otra conclusión, que se desprende de la exposición precedente, es que en un mismo Ms. babilónico pueden ir juntas puntuaciones diversas, vg.: אֹ y אֹ; עֹ y עֹ.

Antes, pues, de clasificar como yemenismos —como infiltraciones introducidas por el copista yemení de acuerdo con su sistema de puntuar yemení— ciertas puntuaciones de algunos de nuestros MSS. hebreos, conviene asegurarse bien de que tal género de vocalización no se encontraba en el original babilónico copiado. Ante las pruebas aducidas hay que ser sumamente cautos en achacar a los copistas cambios del Ms. original; particularmente hemos de serlo tratándose de los copistas yemeníes de nuestros MSS., pues hay pruebas de que eran copistas escrupulosos y hasta ciegos, ya que con frecuencias transcriben erróneamente el *ḥolem* superlineal (ֹ) como *ṣeré* (ֵ) y vicever-

sa[18]. Ahora bien, esta transcripción es una copia ciega y escrupulosa de los puntos de estas vocales que en el apógrafo tenían una dirección un tanto oblicua (ֵ) y que por eso fueron erróneamente leídos. Algunas veces los *naqdanim* yemeníes ponen juntos *ḥolem* y *ṣeré* —las dos vocales— para asegurarse de que por lo menos una de las vocales es la del original. Y que esta lectura errónea se deba a una causa objetiva (como la que hemos señalado: la oblicuidad de los dos puntos en el original) y no a distracción e incuria subjetiva del copista, se prueba porque sólo en ese par de vocales ocurren las lecturas erróneas. Un copista descuidado lo sería al copiar todas las vocales, no sólo el *ṣeré* y *ḥolem*.

Pero aún reducida a límites tan estrechos la posibilidad de introducir puntuaciones que no estuviesen en el original, queda siempre abierto al copista de MSS. babilónicos un resquicio para infiltrar puntuaciones no babilónicas. Y es que los MSS. babilónicos —una gran parte de ellos: los MSS. babilónicos defectivos— carecen de ciertas vocales o signos de puntuación: unos llevan a un grado sumo la parquedad de vocalización; por el contrario, otros sólo dejan de vocalizar palabras de uso tan frecuente que su vocalización se supone conocida: así, las palabras comunísimas אשר, את, כל, אל, אלהים, אדני, etc., frecuentemente carecen de vocalización en los MSS. babilónicos defectivos.

Esta defectividad, que, por lo demás, no sólo se encuentra en MSS. babilónicos, sino también en los MSS. «palestinenses» y en los MSS. prototiberienses, se va reduciendo a medida que los MSS. se hacen más recientes. La defectividad es signo de antigüedad.

Ante un Ms. defectivo se pueden ejercitar dos operaciones distintas: la de completar su vocalización siguiendo la misma pauta o sistema vocálico, o la de suplir los signos que faltan según un sistema de puntuación distinto. El primer modo de suplir ocurre cuando el primer *naqdán*

---

[18] Tal confusión no proviene de la pronunciación yemení del *ḥólem* como *ṣeré*, puesto que nuestros Mss. no sólo cambian *ḥólem* en *ṣeré*, sino también *ṣeré* en *ḥólem*.

En el II Congreso Mundial de Estudios Judaicos Jerusalem, julio-agosto de 1957, oímos una conferencia de S. Morag acerca de la *Pronunciación del Arameo por los Judíos yemeníes*. Entre otras cosas afirmó: que en esa pronunciación el influjo del Hebreo es menor que en las pronunciaciones de otros judíos y que conserva ciertos caracteres lingüísticos que permiten concluir que el arameo babilónico de los yemeníes actuales está estrechamente relacionado con el arameo de las Academias judías en el período gaónico.

Una vez más se destaca el conservadurismo de los yemeníes.

que suple conoce el sistema de puntuación que intenta completar. Así, por ejemplo, los ff. 5-9 del Ms. Heb. d 26 (= 2620) de la Bodleyana son un ejemplo excelente de cómo una segunda mano babilónica suple en perfecto estilo babilónico la puntuación muy defectiva de la primera mano.

El segundo modo de complementar ha de ocurrir por fuerza cuando el copista del Ms. defectivo (en nuestro caso, el copista yemení) pertenece a un área de puntuación distinta: es natural que el copista del Yemen al enfrentarse con un Ms. babilónico defectivo, supla infiltrando yemenismos.

En el caso de algunos de los MSS. hebreos de nuestro grupo, es aventurado determinar hasta qué punto los pretensos yemenismos son copia de la puntuación babilónica del original, o inevitables suplementos añadidos por el *naqdán* yemení al copiar un Ms. babilónico defectivo. En todo caso, esta dificultad de marcar la línea divisoria entre la puntuación copiada o suplida sólo existe respecto al texto hebreo de algunos de nuestros MSS.; otros ofrecen un texto hebreo claramente copiado de «Vorlage» babilónica. El texto targúmico o arameo de estos MSS. es ostensiblemente babilónico, y seguramente porque el arameo se convirtió en una lengua congelada y muerta a partir del s. x, su puntuación babilónica no presenta las variaciones de la puntuación babilónica del hebreo, que continuó siendo una lengua viva y usual y por lo mismo sometida a cambios internos e influjos de diversas tradiciones, vg.: la puntuación se trocó de babilónica «simple» en babilónica «complicada», que se parece más a la puntuación yemení que la del babilónico «simple» [19].

Correcciones de segunda mano

Precisamente porque el hebreo continuó siendo una lengua litúrgica y gramaticalmente viva, a medida que se fué perfeccionando su fonética y gramática, el texto hebreo bíblico fué acusando los cambios o es-

[19] En auténticos Mss. babilónicos del sistema babilónico «complicado» encontramos el uso de «Verdünnung (*miqtal* en lugar de *maqtal*)» y la vocalización *ban* (en lugar de *bēn*), *'ál* (en vez de *'il*), vocalizaciones que llamaríamos yemeníes. También se da en el Ms. Ea 7 (babilónico «simple»).

tructuras nuevas. Por eso en el hebreo se ceban los correctores de los MSS. antiguos. Es muy frecuente encontrar MSS. cuyo texto hebreo está corregido, quedando el texto targúmico o arameo intacto en su prístina forma antigua. Al Targum no se le corregía, primero por falta de interés en el Targum, y también por falta de gramática o conocimiento de su lengua.

Concretándonos al grupo de MSS. babilónico-yemeníes que vamos a estudiar, salvo muy raras excepciones, todos presentan correcciones de una segunda mano yemení. En el curso de los siglos los yemeníes fueron desarrollando un sistema de puntuación particular muy uniforme. Por diferir este sistema, del babilónico de nuestros MSS., los lectores yemeníes de tiempos posteriores se creyeron en el deber de acomodar la puntuación babilónica de tales MSS. a la corriente yemení.

Estas correcciones de segunda mano se distinguen fácilmente por el color de la tinta, que suele ser negra en las correcciones, en contraposición a la tinta del texto primitivo que suele ser marrón. Conociendo las diferencias de los sistemas babilónico y yemení, casi *a priori* se puede predecir el lugar de las correcciones de la segunda mano. Estas correcciones son ejecutadas con mayor o menor extensión. Su valor deriva de que prueban que efectivamente nuestros MSS. en su primera mano tienen un texto no yemení.

Por ese menor aprecio que tuvo el Targum ante los lectores judíos, el texto targúmico suele presentar menos correcciones que el texto hebreo.

9.—Algunas pruebas de que en la vocalización primera de nuestros MSS. hay puntuación simple babilónica.

a) *Primera característica babilónica: la puntuación del «waw» con «šewá» ante las labiales.*

El sistema babilónico que pudiéramos llamar clásico vocaliza tal *waw* con *šewá* (וְ). Los sistemas tiberiense y yemení vocalizan con *šureq* (וּ). En el sistema «palestinense» no hay signo para el *šewá*: cuando se ha de poner *šewá*, o no se pone nada o se vocaliza con una vocal plena, vg.: (וַ) o (וָ) (como en los *piyyuṭim* «palestinenses» publicados por Falk Bar en su tesis doctoral *Liturgische Dichtungen von Yannai und Samuel*, Bonn, 1936); o cuando sigue al *waw* un

yod[20], con (ִ), como en el Ms. bíblico «palestinense» que descubrimos en la Biblioteca del Jewish Theological Seminary de Nueva York (Ms. 594, Box B, carpeta 12), y como en los llamados MSS. Ben Naftalí.

En nuestros MSS. la puntuación del *waw* ante labiales es con *šewá* Solamente el Ms. 229 —el único Ms. del grupo que estudiamos reconocido por Marx y Kahle como «echt» babilónico— el *waw* frecuentemente lleva *šureq*. (וּ).

En el Ms. 133a el *waw* unas veces es puntuado וּ y otras וֻ.

Nadie dudará que la puntuación וֻ sea genuinamente babilónica. La puntuación וּ de estos dos últimos MSS. pudiera explicarse como un suplemento yemení, añadido por el copista sudarábigo según su sistema de vocalizar en los casos en que la «Vorlage» presentaba vocalización defectiva a saber, וְ sin vocal. Bien sabido es, en efecto, que el *waw* suele dejarse sin vocalización en el babilónico defectivo.

Pero no es necesario recurrir a esta explicación; dada la fidelidad de los *naqdanim* o copistas yemeníes, es más probable que la puntuación esté copiada del apógrafo babilónico, ya que efectivamente hay MSS. babilónicos que vocalizan וּ: el Ms. Ka 11 (T.-S. $B4_5$) vocaliza וּ. En el Ms. Ea 17 (T.-S. $B4_{17}$), hay וּ (vocalización doble); en el Ms. Ea 13 (T.-S. $B4_{18}$) hay vocalización וּ. En el Ms. Kb 10 (T.-S. $B4_{41}$) וּ; la misma puntuación se encuentra en el Ms. Reggio 60 de la Bodleyana, una hoja de papel de puntuación babilónica complicada, hasta el presente por nadie, que sepamos, identificada como tal babilónica.

Es, pues, harto probable que el apógrafo babilónico del Ms. 229 ya utilizase la puntuación וּ o וֻ, una variante babilónica que lo mismo puede ser indígena que importada del sistema «palestinense» o del tiberiense.

En todo caso la puntuación con *šureq* sólo es una excepción en el grupo de nuestros Mss. Fuera de los dos MSS. señalados, el resto puntúa וֻ, puntuación ésta ante las labiales que tuvo larga existencia en los MSS. yemeníes, ya que hemos encontrado MSS. yemeníes, por lo

---

(20) Sucede esto cuando la palabra empieza por *yod*. Este tratamiento de *waw* se encuentra también en otros Mss. «palestinenses» y se relaciona con las seis características de los Mss. de la escuela Ben Naftalí. Véase *MdW*, II, 58*.

La vocalización de *waw* con *segol* «palestinense» (ֶ) es muy corriente.

demás completamente ajustados al clisé yemení, que conservan todavía el uso babilónico del ו̄ ante labiales; incluso MSS. yemeníes de los siglos XV, XVI y XVII, vg.: el Ms. 430 a (s. XV): el Ms. 230 (s. XV); el Ms. 265 (s. XVII): MSS. todos del J. Th. Seminary. Los MSS. Or. 2210 y Or. 2211, MSS. yemeníes del Museo Británico, del s. XV, aún ostentan la puntuación ו̄, lo cual quiere decir que los dos esquemas que ya hemos encontrado en MSS. babilónicos extrayemeníes (ו̄ y ו̍), también coexisten largo tiempo en el Yemen. Mas con el tiempo, por influjo, sin duda, del sistema tiberiense, en el Yemen la puntuación ו̄ ante labiales pareció errada a copistas, lectores o correctores, y por ende en nuestros MSS. aparece siempre, o casi siempre, una segunda mano yemení que corrige ו̄ > ו̍.

b) *Segunda característica babilónica:* וּ (*no* ו̍) *ante consonante con šewá.*

Los tiberienses y yemeníes vocalizar ـֹ ו̍, vg.: וֹנפֹק; וֹסלֹק; los babilónicos y nuestros MSS. ـֹ וֹנפֹק:וֹ; וֹסלֹק.

Esta vocalización con *ḥireq* normalmente es indicada en los MSS. babilónicos; por eso, el esquema ـֹ וֹ ocurre normalmente en nuestros MSS. babilónico-yemeníes. Tal puntuación incluso ha perdurado en algún Ms. yemení que ha perdido otras reliquias de vocalización babilónica. Así, por ejemplo, en el Ms. 430 A del J. Th. Seminary (s. XV).

Naturalmente, la segunda mano que trata de ajustar nuestros MSS. al tipo yemení, procura cambiar el esquema וּ > ו̍, corrección ejecutada con más o menos constancia según los MSS.

c) *Tercera característica babilónica: «ḥireq» en la preformativa de la 1.ª pers. del Imperfecto Qal tanto en hebreo como en arameo.*

Donde los tiberienses leen אֶקְטל, los yemeníes leen אֹקטל y los babilónicos אקטל. Si el verbo es de «primae gutturalis», la vocal puede ser —¡otra variación del sistema babilónico!— *ḥireq* o *pátaḥ*. Nuestros MSS. exhiben la forma אקטל; algunos de ellos (cf. Ms. 508, ff. 28-29) hasta en verbos de primera gutural. Sólo el Ms. en papel del siglo XV-XVI, 430 B adopta constantemente, a no dudar por influjo del sistema tiberiense, el esquema yemení אֹקטל.

La segunda mano corrige en nuestros MSS. אקטל (babilónico) אֹקטל (yemení).

d) *Cuarta característica babilónica*: «*ṣeré*» *en la preformativa de la 1.ª persona del Imperfecto Pi'el (hebreo) y Pa'el (arameo)*.

El sistema tiberiense usa *ḥaṭef pátaḥ*: אֲקַטֵּל; el yemení —incluso el Or. 2363 y a veces en el Or. 1467— usa *šewá*: אְקַטֵּל. Exclusivamente babilónica es la vocalización con *ṣeré*: אֱקַטֵּל, que aparece en nuestros MSS., excepto en el Ms. 430 B (en papel), en el cual encontramos la puntuación yemení con *šewá* mezclada con la vocalización con *pátaḥ*. El Ms. 456, también yemení y en papel, sobre todo en su segunda mitad, conserva muchas vocalizaciones con *ṣeré* אֱקַטֵּל.

Tan extraña se encontró esta vocalización con *ṣeré* que algunos correctores yemeníes posteriores la cambiaron por la vocalización yemení con *šewá*: אֱקַטֵּל < אְקַטֵּל.

e) *Quinta característica babilónica: vocal plena en las guturales a las que correspondería «šewá»*.

Con el fin de evitar malas interpretaciones sobre el trato vocálico dado a las guturales en nuestros MSS., es preciso aclarar algunas ideas sobre la vocalización de tales letras.

a) En el sistema tiberiense se encuentra un signo compuesto de *šewá* y vocal plena, lo que nosotros llamamos *ḥaṭef*: *ḥaṭef pátaḥ* o *ḥaṭef segol*. Los sistemas «palestinense», yemení y babilónico desconocen tales signos compuestos. El «palestinense», por regla general, no vocaliza las guturales; algunas veces las vocaliza con vocales plenas.

Los yemeníes puntúan con *šewá*; desconocen vocalización con vocal plena *pátaḥ* o *ṣeré*. Por el contrario, los babilónicos usan vocal plena: *pátaḥ* o *ṣeré*. Es una característica babilónica este trato de las guturales avocálicas, no obstante, en páginas anteriores hemos demostrado que también es relativamente frecuente encontrar un *šewá* sobre gutural avocálica en MSS. babilónicos no procedentes del Yemen. Según las conclusiones del estudio de P. Kahle acerca del Ms. Berl. qu. 680 (cf. su *Der Masoretische Text*... pp. 30-31) solamente א y ע avocálicas deberían llevar vocal plena en todas las posiciones; ה y ח solamente cuando siguen a sílaba cerrada.

Hemos probado anteriormente que todas las guturales avocálicas, incluso el א y ע, independientemente de su posición, pueden en MSS. babilónicos extrayemeníes ser puntuadas con *šewá* simple: אְ, עְ, הְ y חְ. Véase el Mc. Ec 15, del cual se guarda en el J. Th. Seminary de

Nueva York un folio: Mc. 502, f. 6; y véanse todos los MSS. de que en páginas precedentes se ha hecho mérito.

Esto quiere decir que la vocalización אֲ, עֲ, הֲ, חֲ, no puede ser yemení; en cambio la puntuación אֲ, עֲ, הֲ, חֲ, puede ser babilónica. Respecto a la edad de esta última puntuación baste decir que se encuentra en MSS. babilónicos antiguos[21], y en otros que parecen más modernos, y que parece reflejar aquella época antigua de la puntuación en que las guturales no se pronunciaban. Muy probablemente ambos esquemas —puntuación con simple *šewá* y puntuación con vocal plena— coexistieron ya desde un principio como variaciones —más gráficas que fonéticas[22]— del mismo sistema de puntuación babilónica, y ambos esquemas deben remontarse a veneranda antigüedad, ya que son sistemas de puntuación simple; la vocalizabión complicada, en que parecen los signos vocálicos compuestos es puntuación de no tanta solera y antigüedad.

De lo expuesto se deduce que nuestros MSS., cuando puntúan אֲ, עֲ, son ciertamente de origen babilónico y cuando puntuan אֲ, עֲ, pueden perfectamente serlo.

Los correctores de segunda mano de nuestros MSS. se empeñan en cambiar אֲ, עֲ, > אֲ, עֲ, pues este último esquema es el que desde los últimos siglos de la Edad Media se hizo imperativo y exclusivo en los dominios del Yemen.

f) *Sexta característica babilónica: vocalización constante con «ḥólem» de la palabra «kol»,* כֹּל.

---

[21] La puntuación *šewá* en *alef* y *'ayn* avocálicos se encuentra en los Mss. A. C... de la Mišná que son Mss. babilónicos y «se pueden datar del s. IX» (P. Kahle, *The Mishna Text in Babylonia*, HUCA, X, 187; «La vocalización babilónica es una prueba evidente de su origen babilónico» (*ib.*). Véase el estudio A. DÍEZ-MACHO-SHALOM SPIEGEL, *Fragmentos de Piyyutim de Yannay en vocalización babilónica*, «Sefarad», XV (1955), págs. 305-310.

[22] Véase una prueba de este inciso en nuestro trabajo *Nuevos Mss. importantes...*, núm. 21, págs. 6-7. Véase también S. MORAG, *Ha-Šewá bĕ-hagyatam šel Bĕné Temán*, «Lĕšonénu», XX (1956) y XXI (1956-57), pág. 130 [39] y nota 4. MORAG prueba que el valor fundamental del *šewa* móvil es *patah* en la pronunciación tradicional de los yemeníes tanto esté tal *šewa* sobre guturales como sobre consonantes no guturales, *ibid.*, págs. 106 y 129-130.

El sistema tiberiense vocaliza «kol» con *ḥólem* o con *qameṣ ḥaṭuf*, esta última vocalizacion solamente cuando «kol» está estrechamente unido a la palabra siguiente. El sistema yemení también usa vocalización tiberiense. El *qameṣ ḥaṭuf* no existe en el sistema babilónico, y «kol» se vocaliza siempre con ḥólem: כֹּל.

Nuestros MSS. mantuvieron la vocalización con ḥólem sin tener en cuenta la conexión de «kol» con la palabra siguiente. Solamente en el Ms. 430 B y en los MSS. 133 a y 153 aparece con frecuencia en el texto hebreo la vocalización *qameṣ ḥaṭuf*. Pero notemos que en la lámina 2 de *MdO*. o sea, en un Ms. babilónico se halla *qameṣ ḥaṭuf* en «kol».

Los correctores yemeníes posteriores tratan de sustituir el primitivo *ḥólem* babilónico por *qameṣ ḥaṭuf*, corrección posterior muy frecuente no sólo en los MSS. que estamos estudiando, sino también en todos los MSS. babilónico-yemeníes «corregidos». Por ejemplo, en el Ms. 508 (EMC 38), en las páginas en las que los correctores posteriores han intervenido.

g) *Séptima característica babilónica*: «*ṣeré*» *en* אֵת, «*signum accusativi*».

La puntuación tiberiense es אֵת o אֶת; la yemení, אַת; la babilónica, אֵת, o falta total de vocalización.

En nuestros MSS., por regla general, se adopta la vocalización con *ṣeré*, que correctores posteriores cambiaron en *pátaḥ*. Pero hay dos valiosos MSS. en nuestra colección en cuya «Vorlage» —como también en muchos MSS. babilónicos defectivos simples— no se da a *'et* ningún signo vocálico. Por eso el Ms. 133 a deja esta palabra sin vocal superlineal, pero suple la vocal que falta poniendo un *segol* sublineal. El Ms. 131 no tenía vocalizada con *ṣeré* esta partícula en la «Vorlage» babilónica, de ahí que el *naqdán* supliera el mismo *segol* tiberiense, pero, en lugar de *segol* sublineal, escribió *segol* superlineal, igual que encontramos en el Ms. babilónico-yemení Brit. Or. 2373 (cf. Kahle, *MdO*, p. 134).

El Ms. 430 B y el Ms. 153 (sólo en el texto hebreo) adoptan el *pátaḥ* yemení: אַת.

10.—Criterios para valorar el grado de perfección de los nuevos textos babilónicos.

Las características mencionadas ya nos demuestran que los MSS. en su conjunto, tienen vocalización babilónica, y su grado de perfección depende de muchos factores:

a) Del número de características babilónicas que se conservan en cada uno de los MSS. A este respecto el Ms. 430 B —Ms. en papel, del s. XV— es el menos perfecto y los MSS. 240 y 230, ff. 11, los más perfectos.

En orden a precisar el número de características bábilónicas, téngase en cuenta lo que hemos escrito anteriormente sobre la puntuación babilónica: que puede ser simple o compuesta; que puede ser uniforme (es decir, puntuar la misma sílaba en las mismas condiciones de la misma manera) o miscelánea (puntuar la misma sílaba en las mismas condiciones de diversas maneras, vg.: א y א), y que pueden ser babilónicas puntuaciones que hasta ahora considerábamos yemeníes.

b) Respecto a la importancia de las puntuaciones babilónicas, tanto en nuestros MSS. babilónico-yemeníes, como en los MSS. babilónico-extrayemeníes, conviene advertir que hoy día aún es prematuro juzgar como excelentes MSS. babilónicos aquellos que presentan la puntuación babilónica que hasta ahora se consideraba como única o clásicamente babilónica, vg.: los MSS. que puntúan א, ע avocálicas como א, ע; y como menos excelentes aquellos que presentan otras puntuaciones, vg.: א, ע, ya que todo este problema de preferir uno u otro estilo babilónico de puntuar depende de una cuestión nada fácil de resolver: cuál del las puntuaciones es más antigua. Así, por ejemplo, א, ע, parece más antigua y más cercana al antiguo sistema «palestinense», que א, ע[23]. Y en relación con esta antigüedad de las puntuaciones, no olvidemos que buena parte de las vocalizaciones babilónicas que se dicen de influjo o derivación «tiberiense» pueden ser de influjo

---

[23] Probablemente el ֱ *šewá* babilónico es el ֱ «palestinense», o sea, el *pataḥ* «palestinense», ya que se encuentra en algunos Mss babilónicos donde se ha de leer *pataḥ*. Dígase lo mismo del *šewa* movil yemení (ֱ): probablemente no es nada más que el *pataḥ* «palestinense» (ֱ). Según Yalón, el pronunciarse el *šewá* móvil como *pataḥ* viene del «palestinense». Cf. S. MORAG, *ibid.*, pág. 131 [40], nota 5.

o derivación «palestinense», ya que, derivando la puntuación «tiberiense» de la más antigua »palestinense», lógicamente ambos sistemas de puntuar contienen una masa notable de puntuaciones comunes a los dos sistemas. Hasta ahora cuando se encuentra una puntuación babilónica que parece propia del hebreo o arameo occidental, de Palestina, inmediatamente se la categoriza como babilónica de influjo «tiberiense»; es un «tiberismo», se dice, cuando con el mismo derecho se la puede categorizar como babilónica de influjo «palestinense», es decir, mucho más antigua.

Así מִקדש, מִשפט, encontrados en un Ms. babilónico, se consideran «tiberismos», porque en babilónico clásico la puntuación es מִקדש, מִשפט, y en tiberiense מִקְדָּשׁ, מִשְׁפָּט, pero no se advierte que en el sistema «palestinense» también la puntuación es מִקדש, מִשפט, como en tiberiense, y que, por consiguiente, el presunto «tiberismo» quizá sea una vocalización «palestinense».

Hasta que no se estudien las relaciones de las puntuaciones babilónicas con el sistema «tiberiense» más perfectamente y, sobre todo, hasta que no se estudien las relaciones que ligan el babilónico con el «palestinense» —estudio este último que ni se ha iniciado aún— será harto arriesgado pronunciarse sobre el origen autóctono babilónico o foráneo —tiberiense o «palestinense»— de ciertas variaciones vocálicas que se encuentran en nuestros MSS. babilónicos procedentes del Yemen y en otros MSS. babilónicos no yemeníes. Y naturalmente esta incertidumbre respecto al origen de la puntuación en cuestión repercute en la incertidumbre de nuestros juicios acerca de su mayor o menor antigüedad, y por consiguiente, de su mayor o menor excelencia.

Urge, pues, investigar las relaciones del sistema babilónico con el «palestinense». En Nueva York descubrimos un fragmento de *piyyuṭ* de Yannay, no publicado: ENA 2021, f. 9. Es un Ms. puntuado con signos babilónicos. Al estudiar su puntuación y al leer la palabra משפט, puntuada מִשפט, creímos que se trataba de una transliteración babilónica de un Ms. tiberiense; un estudio más detenido nos llevó a la conclusión de que dicho Ms. babilónico es transliteración de un Ms. «palestinense» y, por tanto, que מִשפט no translitera a מִשְׁפָּט, sino a מִשפט («palestinense»)[24].

(24) Cf. A. Díez Macho-Shalom Spiegel, *Fragmentos de Piyyutim...*, donde se estudia ese Ms.

En Nueva York investigamos también un folio amarillento (Ms. ENA 2019, f. 16). perteneciente al Ms. Ea 5 de la lista de MSS. babilónicos de Kahle, del cual se conservan otros fragmentos en la Biblioteca Universitaria de Cambridge (T.-S. $A38_{1, 11, 12}$) y en el Westminster College de la misma ciudad (cf. *MdO*, 7). Este Ms. tiene encima de la puntuación babilónica que pudiéramos llamar clásica, otra vocalización babilónica puesta por la misma mano y que resulta ser una transliteración babilónica de un Ms. puntuado en sistema «palestinense». Así, por ejemplo, מדבר (מ״, babilónico clásico; מ״, babilónico transliterado del «palestinense»); אש (אש, babilónico clásico; אש babilónico de influjo «palestinense»), etc.

El sistema babilónico y el «palestinense» han tenido alguna relación: nos lo evidencian los dos MSS. anteriores y el Ms. 504, f. 2, del J. Th. Seminary de Nueva York, en el cual, sobre la puntuación babilónica, se ha añadido una puntuación «palestinense»[25]. Es preciso, por tanto, ser sumamente circunspecto ante las puntuaciones de ciertos MSS. babilónicos que son comunes al «tiberiense» y al «palestinense», antes de decidir que pertenecen a uno u otro sistema: כל puede, en teoría, provenir de כָל (tiberiense) o de כל («palestinense»); ו puede proceder de וּ (tiberiense) o de ו («palestinense»); מקטל puede venir de מִקְטל (tiberiense) o de מקטל («palestinense»), etc., etc.

Y esto que decimos del texto vocálico, háse de entender también del texto consonántico, que por ser substancialmente el mismo en los MSS. tiberienses que en los «palestinenses», da pie a que un crítico poco avisado tome por texto consonántico tiberiense lo que en teoría, puede ser texto «palestinense».

c) Además de los considerandos anteriores, un juicio de valor de los MSS. babilónicos procedentes del Yemen (como los que vamos a estudiar), o procedentes de la propia Mesopotamia, requiere considerar que los MSS. babilónicos defectivos se prestan a que el copista supla la vocalización que falta en el Ms. apógrafo defectivo en un sistema distinto: por lo cual en un Ms. babilónico defectivo se puede encontrar puntuaciones babilónicas «clásicas», vg.: א, ע, con babilónicas dis-

---

(25) Cf. nuestro estudio *Tres nuevos Mss. «palestinenses»*, en ESTUDIOS BÍBLICOS, XIII, 1954, págs. 247-65.

crepantes, vg.: אַ, עַ, o puntuaciones babilónicas, vg.: אַל con vocalizaciones yemeníes, vg.: אַל[26]. El encontrar tales suplementos ajenos al sistema originario en que el Ms. fué defectivamente puntuado, no quita valor babilónico al Ms. Desechemos tales suplementos y quedará el Ms. babilónico defectivo tal cual estaba ante el copista que lo completó. Por ejemplo, si hallamos en un Ms. babilónico אַל, y אַל, la explicación obvia es que el copista trabajó sobre una «Vorlage» defectiva: copia אַל cuando esta partícula está vocalizada así en el apógrafo; vocaliza אַל, según el sistema yemení, cuando en el apógrafo babilónico defectivo la partícula está sin vocalizar.

Un caso frecuente de tales suplementos o añadidos de los copistas es el *pátaḥ furtivo*. El *pátaḥ furtivo* es un elemento extraño a los sistemas «palestinense» y babilónico. El hecho de que lo encontremos en algunos de nuestros MSS. y también en el Ms. Brit. Mus. Or. 2373 y en el Ms. Berl. qu. 680 ante el *'ayn*[27] sólo prueba que el escriba yemení, acostumbrado a leer con *pataḥ furtivo*, no viéndolo en el Ms. original, lo suplió por propia cuenta. Sería, pues, harto poco científico denegar a un Ms. por lo demás babilónico, procedencia mesopotámica por la presencia de dicho *pátaḥ ganub*. Y es que la presencia de características babilónicas en un Ms. es prueba evidente de su origen babilónico; pero la presencia de características yemeníes en un Ms. que presenta las características babilónicas, nada arguye contra la genuinidad babilónica del Ms.: tales mixturas son simplemente «complementos» del vocalizador —y no «correcciones»— cuando ocurren en palabras o partículas comunes que suelen escribirse sin vocalización en los MSS. babilónicos defectivos.

d) Hay algunos matices babilónicos[28] que dan especial valor a los MSS. enque ocurren. Con especial complaciencia hemos descubierto

---

(26) Quizá *'al* sea también vocalización babilónica, pues ocurre en el Ms. Kb 15, Ms. babilónico perfecto. אַל puede ser yemenismo o tiberismo (< tib. אַל), o puede provenir de la vocalización «palestinense» אַל o אַל —pues hay indicios de que אַ o אַ se pronunciaba como אַ—, o quizá sea una vocalización discrepante del propio sistema.

(27) Cf. *Der Masoret. Text...*, pág. 131.

(28) El uso escaso de vocales largas en pausa es uno de estos matices. En Mss. realmente babilónicos la pausa origina con frecuencia el alargamiento de la vocal; pero es mejor estilo babilónico resistir insensible a la pausa

tales matices en tres de los más extensos MSS. de nuestro grupo, que comprenden cuatro libros del Pentateuco. Me refiero a la substitución del *šewá* interno (*šewá* que sigue a otro en el interior de una palabra) por *ḥireq*. Tal substitución ocurre en la forma *etpe'el* del siríaco oriental y occidental. También se dan casos de tal substitución en los MSS. Or. 1467 y 2363 del Museo Británico, sobre todo en el primero. Véase, por ejemplo, tal substitución en los MSS. 131 y 133 a de nuestro grupo, no ya en los casos en que, según Diettrich, la ofrecen los MSS. 1467 y 2363, sino en otros distintos. Tales matizaciones babilónicas se dan también en el Ms. 152 del grupo que estudiaremos en la parte III. Dicha exquisitez del estilo babilónico es prevalente en el Ms. 240. Así, en Is. 37,16, מַמְלְכוֹת, en vez de מַמְלָכוֹת, que es la lectura yemení introducida por el corrector yemení o segunda mano. Hasta en el Salterio hebreo —Ms. 456— ocurre la substitución que ponderamos.

II. Mss. ya conocidos como babilónicos, pero que son también babilónico-yemeníes, es decir, babilónicos procedentes del Yemen.

Hay varios MSS. en la lista de los MSS. babilónicos de P. Kahle, que son, en realidad, babilónico-yemeníes, o sea MSS. babilónicos por su texto y yemeníes por haber sido copiados por escribas yemeníes. En suma: MSS. que pertenecen a la misma familia que los nuestros.

1.—*Ms. Eb 1.*

Este Ms. babilónico Eb 1 es un Ms. en pergamino, copiado probablemente en el XIII. Hemos estudiado los folios que se conservan en el J. Th. Seminary de Nueva York: Ms. 505, ff. 5-8 (ENA 2027) y los que se guardan en la Biblioteca Universitaria de Cambridge en la colección Taylor-Schechter: $B4_{81}$: fragmentos de 3 f. Jos. f. 1: 18_6-18_{19}; f. 2: Jos. 19,27-20,2; f. 3 (con numeración de 4): Jue. 8,6-9,6) y $B4_{85}$: pequeños fragmentos de 5 ff. (el 3 es doble) con partes de Jue. 6-9. Los fragmentos del J. Th. Seminary son tres medios ff. y dos pequeños fragmentos: Jue. 5,19; 6,2; 6,8; 6,21; 6,26-34; 7,2-9; 7,17-25.

Kahle (BBH. p. 124) da el siguiente juicio peyorativo de este Ms.: «Die Hs. steht bereits dem jem. Hss. sehr nahe und ist daher für die Erkennis des bab. Bibel und Targum textes von nicht erheblichen Wert.» [29].

[29] Resultando ser el Ms. Eb 1 el mismo Ms. que el 229 del JThS. (el número XII de este estudio), el juicio peyorativo anterior de Kahle queda anulado

Este juicio no distingue entre Targum y hebreo, siendo así que el Targum ofrece un texto babilónico «clásico» muy distante del texto targúmico yemení. Respecto al texto hebreo creemos que es un ejemplo excelente de hebreo babilónico discrepante, diferente del babilónico «clásico». La vocalización אַ, עַ (en el hebreo), es lo que probablemente influyó en Kahle para clasificar el Ms. como yemenizante. Recuérdese, empero, que tal clisé es genuinamente babilónico. Por lo demás no puede ser ni yemení ni tiberiense la vocalización constante אֵת, כֹּל, אֵל. La ausencia de *pátaḥ furtivo* en palabras como מִזְבֵּחַ, אוֹשִׁיעַ, etc., no puede ser ni tiberiense ni yemení; sólo puede ser babilónico o «palestinense». אֶפְרַיִם es característicamente babilónico. Lo único que parece yemenismo o tiberismo es מִזְבֵּחַ (por "מִזּ), y ciertos *qameṣ ḥaṭuf:* וִירִץ (por וירץ); אָזְנִי (por אזני), pero estos *ḥireq* y *qameṣ ḥaṭuf,* en el supuesto de que no puedan ser variaciones dentro del sistema babilónico, tanto pueden ser tiberismos como yemenismos, como vetusta puntuación «palestinense». Es más, מִזְבֵּחַ no puede ser tiberismo, y sí puntuación «palestinense».

El examen del texto hebreo de Eb 1 nos hace pensar en un texto babilónico vertido en un molde vocálico que no es el «receptus», pero que tiene todas las trazas de ser babilónico y muy antiguo. Signo de antigüedad es que el Ms. no exhiba, ni siquiera en texto hebreo, la más mínima masora: la masora en los MSS. más antiguos se escribía en escritos separados del texto. El nombre de Dios no lleva vocales: también esto es signo de texto antiguo. Ya dijimos que el trato אַ, עַ, parece indicar también antigüedad; la puntuación מִזְבֵּחַ puede ser de influjo «palestinense». Por todo lo cual no sólo el texto arameo de Eb 1 ha de ser apreciado, sino incluso el texto hebreo: ambos son babilónicos, aunque sigan diversos clisés vocálicos.

Precisamente porque Eb 1 tiene texto babilónico, no yemení, en algunas páginas un corrector yemení, con tinta muy negra, procura acomodar las vocalizaciones babilónicas de Eb 1 a los cánones yemeníes.

---

por el juicio que emitió—en carta de 25 de enero de 1934 al Prof. A. Marx—sobre el Ms. 229. Dice así: «Ich habe von der Probe I Sm. 16,7 ff verglichen, von dem ja in der von mir Eb 5 genannten Hs. derselbe Text erhalten ist, und ich habe festgestellt das alle charakteristisch babylonischen Lesarten des ms. Eb 5 in dieser Hs. vorhanden sind». Reconoce aquí que es babilónico.

Así, por ejemplo, en el f. 2 a de T.-S. $B4_{34}$ contamos diez correcciones de וֹ (puntuación babilónica de primera mano) en וֹ (puntuación yemení de segunda mano); una vez אזרע > אזרע; אל > אל; עשרים > עשרים.

Pues bien, este Ms. Eb. 1 que es babilónico en sus textos hebraico y arameo, es yemení por su procedencia: es un Ms. babilónico copiado por un escriba yemení, ya que la escritura es típica e inconfundiblemente yemení [30]. Es, pues, un Ms. babilónico-yemení como los MSS. que hemos descubiertos en Nueva York.

Nos hemos entretenido en el examen de este Ms., porque por su formato, por la disposición del texto a dos columnas, con 25 líneas en cada una, por la similitud o igualdad de escritura, y por la igualdad en la puntuacion de los textos hebreo y arameo, parece ser el mismo Ms. 229 del Seminario Teológico Judío de Nueva York que es uno de los MSS. más importantes y el más voluminoso de los MSS. babilónico-yemeníes que hemos encontrado en Nueva York.

Eb 1 [*MS. 505, ff. 5-8*]

Jue VII, 17 [F. 5*b*] ויהי כמא דאעביד כין תעשון: 18 וכל אשר
אתי ותקעתם / מחנה ואמרתם / ואיתקע בשפרא אנא וכל דעימי ותיתקעון
בשופריא אף אתון סחרנות כל משריתא ותימרון חרבא מן קיי וניצחנא
על ידי גדעון: 19 [31] ויבא גדעון ומאה איש אשר אתו בקצה המחנה
ראש האשמרת התיכנה אך הקם הקימו את השמרים ויתקעו / אשר-
ואתא גדע ומאה גברא דעמיה ביסיפי מטרתא מציעיתא ברם אקמא
אקימו ית נטריא ותקעו בשופריא ונפצו כדיא דבידהון: 20 וישברו

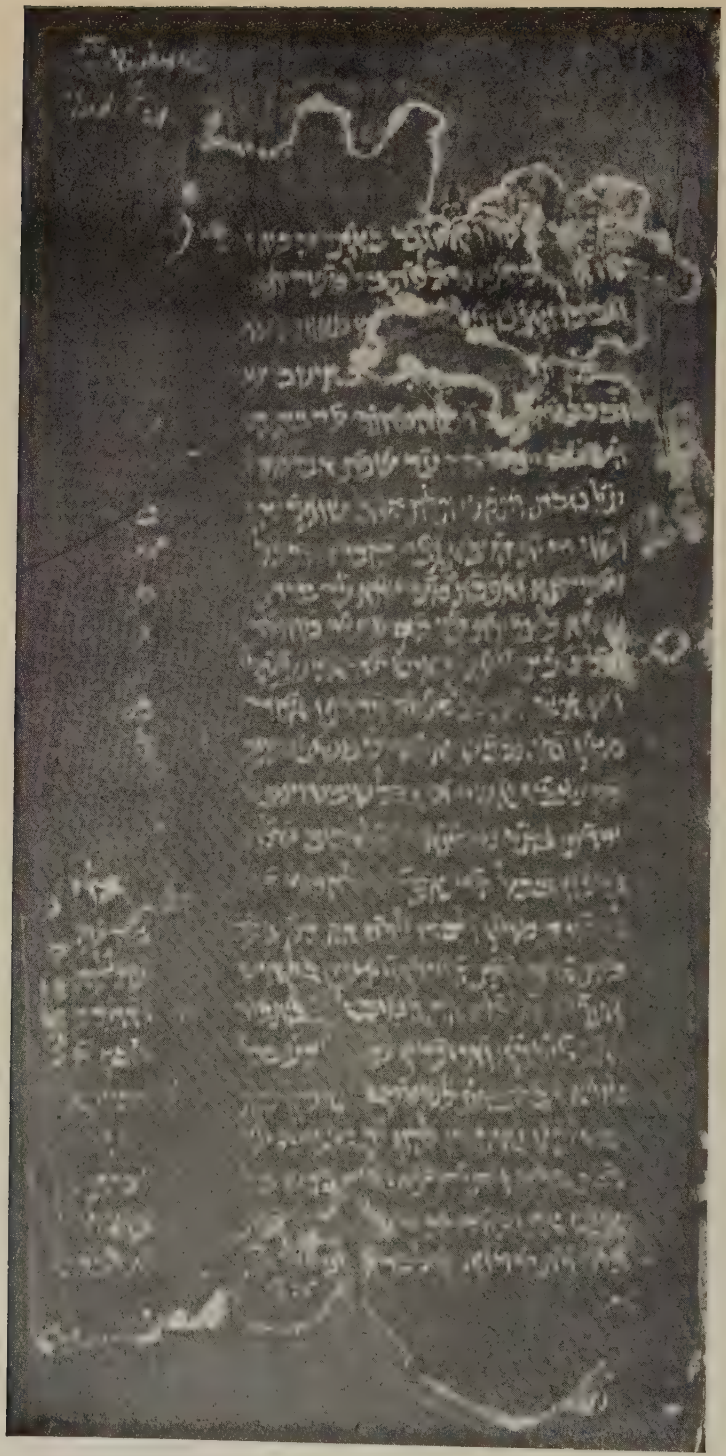
(30) El Ms. tiene muchos puntos comunes con los Mss. babilónico-yemeníes; el *šin* no tiene punto diacrítico; las vocales son ـֶ, ـֵ, ـֵ, ـֹ, ـֹ, ـֹ. Escribe los *šewás na'*. No hay *šewá naḥ*, ni *mappiq*, ni *dageš*, ni *rafé*. El *alef* que completa las líneas es típicamente yemení.

(31) Jue. 7, 19-21; está reproducido en BBH, Tafel 34 (100).

JThS. de Nueva York.

Jue. 7:5-9. MS. 505, f. 6*a* [Eb. 1]

Jue. 7:17-21. MS. 505, f. 5*b* [Eb. 1]



JThS.: MS. 505, f. 5*a* [Eb, 1; pl. 34]. Jue. 7:21-24.

(וַיִּשְׁבְּרוּ KK) / וַיַּחֲזִיקוּ / וּבִיד / לִתְקוֹע / ליהוה - וּתְקַעוּ תֹּלֶת מַשִׁירִין
בְּשׁוֹפְרַיָּא וַתְּבַרוּ כַּדַּיָּא וְאַתְקִיפוּ בִּיד סְמַלְהוֹן בְּבַעוּרַיָּא וּבִיד יְמִינְהוֹן
שׁוֹפְרַיָּא לְמִיתְקַע וְאַמְרוּ [32] חַרְבָּא קַד ייי וְ___עַל יְדֵי גִדְעוֹ: 21 וַיַּעַמְדוּ /
לַמַּחֲנֶה וַיָּרֶץ (sic) כֹּל הָעָם (המחנה KK) [Fin [33] de f. 5b].

Jue VII, 21 [F. 5a] וְקָמוּ גֶּבֶר בְּאַתְרֵיהּ סַחוּ סַח לַמַּשְׁרִיתָא וְרַהֲטַת
כֹּל מַשְׁרִיתָא וַיַּבִּיבוּ וְאַפְּכוּ: 22 וּבְכֹל / וַיָּנֶס (וַיָּנֶס KK) הַמַּחֲנֶה / עַד שְׁפַת
אֲבֵל - וּתְקַעוּ תֹּלֶת מְאָה שְׁפָרַיָּא וְשַׁוִּי ייי יָת חַרְבָּא גֶּבֶר בְּחַרְבֵּיהּ וּבְכֹל
מַשְׁרִיתָא וְאַפְּכַת מַשְׁרִיתָא עַד בֵּית שִׁיטָא לְצַרֵּירַת עַד כֵּיף מֵשַׁר [34] מְחוֹלָה
עַל טַבַּת: 23 וְמִן / וְמִן / אַחֲרֵי - וְאִיתְכַּנֵּיש אֵינָשׁ יֵשׁ מִשֵּׁיבַט נַפְתָּ וְמִן
שֵׁיבַט אֲשֵׁר וְמִן כֹּל שִׁיבַט דְּמַנְשׁ וּרְדַפּוּ בָּתַר מִידִינָאֵ: 24 וְמַלְאָכִים /
אֲפָרַיִם - וְאִיזְגַּדִּין שַׁלַּח גִּדְעוֹ בְּכֹל טוּרָא דְּבֵית אַפְּ לְמֵימַר חוּתוּ לְקַדְמוּת [35]
מִידִינָאֵי וְאִיחוּדוּ לְהוֹן יָת מַגְזָתָא עַד בֵּית בָּרָה וְיָת יַרְדְּנָא וְאִיתְכַּנֵּיש כֹּל
אֵינָשׁ אַפְּ וְאַחַדּוּ יָת מַגְזָתָא עַד בֵּית בָּרָה וְיָת יַרְדְּנָא:

Jue VII, 5 [F. 6a] תְּקִים יָתֵיהּ בִּלְחוּדוֹהִי וְכֹל דִּיכְרַע עַל בִּרְכוֹהִי
לְמִישְׁתֵּי: 6 וַיְהִי מִסְפַּר הַמְּלַקְקִים בְּיָדָם אֶל פִּיהֶם / יָתַר - וְהוּה מִינִין
דְּשַׁרְן בִּידְהוֹן לְפוּמְהוֹן תֹּלֶת מְאָה גַּבְרָא וְכֹל שְׁאַר עַמָּא כַּרְעוּ עַל בִּירְכֵיהוֹן
לְמִישְׁתֵּי מַיָּא: 7 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל גִּדְעוֹן / אוֹשִׁיעַ / מִדִּין [36] - וְאַמַּר ייי
לְגִדְעוֹ בְּתֹלֶת מְאָה גַּבְדָּא דְּשַׁרְן אִיפּוֹק יָתְכוֹן וְאִימְסַר יָת מִידִינָאֵי בִּידָךְ

---

(32) El escriba del texto consonántico añade en el margen מן.

(33) Lo transcrito del f 5 *b*, es la segunda columna de la página. Lo que falta a la primera columna está en la colección T. S., B 4_{35} f. 4 a. En ese fragmento de Cambridge no hay variantes consonánticas de consideración.

(34) No está la palabra אֲבֵל tras *mešar*.

(35) No está claro si se ha de leer el *qof* con *qameṣ* o con *šewá*.

(36) *Sic* con *pátaḥ* en vez de *qameṣ*.

וכל עמא יהכון גבר לאהריה: 8 לאהליו ובשלש / החזיק ומחנה מדין
היה לו מתחת בעמק - ונסיבו ית זורי עמא בידהון וית שופריהון וית
כל אנש יש שלת גבר לקירווהי ובתלת מאה גברא אתקיף ומשרית
מדינאי שריא לקבליה משיפולי מישרא: 9 במחנה - והוה בליליא ההוא
ואמר ליה ייי [Fin de f. 6*a*, primera columna].

[F. 6*a*] Jue VII, 13 חלם / [הנה חלם][37] / מדין / ויהפכהו [למעלה
ונפל האהל] - [ואתא] גדעון והא [גברא] [משתעי] [לחבריה] חילמא
ואמ[ר הא חילמא חלמית] והא הרר [דלחים סערין מיתחפיך] במשרית
[מידינאי ואתא עד] [Fin de f. 6*a*, segunda columna].

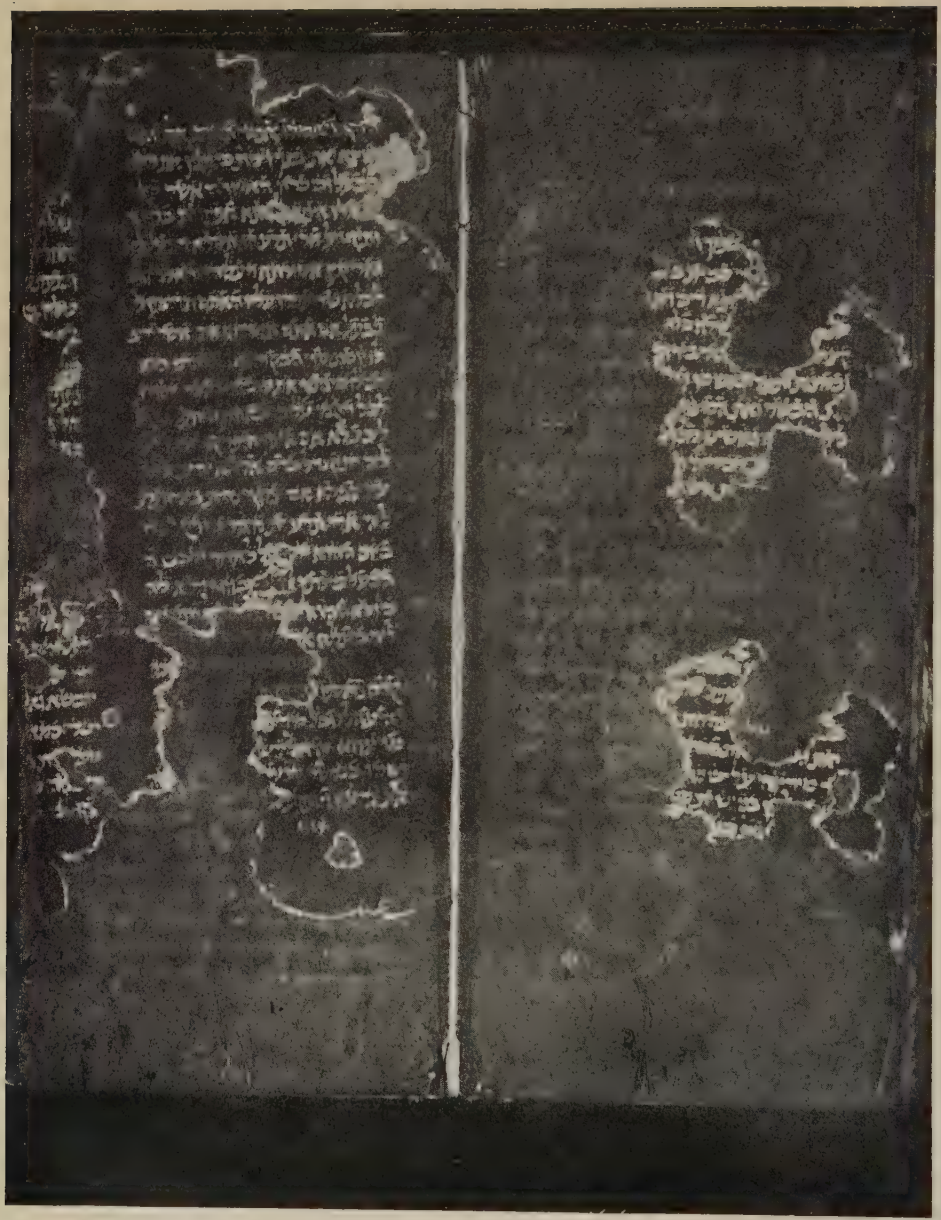
[F. 6*b*] Jue VII, 2 מלמימסר ית מידינאי בידהון דילמא יתרברבון
קדמי יש למימר ידנא פרוקת לנא: 3 ועתה קרא נא באזני העם / מהר
בגלעד וישב (*sic*) מן העם עשרים ושנים אלף ועשרת אלפים נשארו -
וכען אכל כען קדם עמא למימר מן דדחיל וזע יתוב ויתבחר מטורא דגל
ותב מן עמא עיסרין ותרין אלפין ועסרא אלפין אישתארו: 4 אל גדעון /
אל / ואצרפנו / אשר / אליך זה ילך / הוא ילך / וכל אשר / ילך / לא
ילך - ואמר ייי לגד עוד עמא סגי אחית יתהון למיא ואיבחרינון לך
תמן ויהי דאימר לך דין ייזיל עימך הוא ייזיל עימך וכל דאימר לך
דין לא ייזיל עימך הוא לא ייזיל: 5 ויורד את העם אל המים / אל /
כאשר / וכל אשר - ואחית ית עמא למיא ואמר ייי לגד כל דילחיך
בלישניה מן מיא כמא דמלחיך כלבא [Fin de f. 6*b*; segunda columna].

---

[37] Añadimos entre corchetes, al fragmento que se conserva en el J. Th. S., otras partes del mismo f. que se conservan en Cambridge: T-S. $B4_{15}$ f. 3 b.

JThS. de Nueva York.

Jue. 6:7-8 y Jue. 5:19-20. MS. 505, f. 7 *a* [Eb. 1]. Jue. 7:2-5. MS. 505, f. 6 *b* [Eb. 1].



JThS. de Nueva York.

MS. 505, f. 8*a* [Eb. 1]. Jue. 6:30-6:34.

MS. 505, f. 7*b* [Eb. 1]. Jue. 6:21.

Jue VI, 30 [F. 8*a*[38]; 1.ª col.] וַיֹּאמְרוּ / אֹל / בֹּנְךָ וַיָּמֹת / הָאֲשֵׁרָה
אֲשֶׁר עָלָיו - וַאֲמָרוּ אֵינָשֵׁי קַרְתָּא לְיוֹאשׁ אַפֵּיק יָת בַּרְךָ וֹתְקַטֵּיל אַרֵי תָרַע
יָת אֵיגוּרָא דַּבַּעְלָא וַאֲרֵי קַץ אֲשֵׁירַתָּא דַּעֲלוֹהִי: 31 אֲשֶׁר (bis) / יָרִיב
לוֹ יוֹמָת (*sic*) עַד הַבֹּקֶר אִם אֱלֹהִים הוּא יָרֵב - וַאֲמַר יוֹאשׁ לְכֹל דַּקָּמוֹ
עֲלוֹהִי הַאֲתוֹן תִּיתְפַּרְעוֹן לִיבַּעְלָא אִם אֲתוֹן תִּיפְרְקוֹן יָתֵיהּ דִּיתְפַּרַע לֵיהּ
יִתְקַטֵּיל בַּרַם אַרְכָא יְהִיב לֵיהּ עַד צַפְרָא אִם צַרּוּךְ אִית בֵּיהּ יִתְפַּרַע לֵיהּ
אַרֵי תָרַע יָת אֵיגוּירֵיהּ: 32 וֹקְרָא לֵיהּ בְּיוֹמָא הַהוּא יְרוּבַּעַל לְמֵימַר
יִתְפַּרַע לֵיהּ בַּעְלָה אַרֵי [Falta el fin del versículo]: 33 וּבְנֵי קֶדֶם נֶאֶסְפוּ
יִזְרַעְאֶל [Sólo quedan estas palabras] - וְכֹל מִידִינָאֵי מַדִּינְחָא אִיתְכַּנִּישׁוּ
וּשְׁרוּ בְּמֵישַׁר[39] יִזְרַעְאֶל: 34 אֵת גִּדְעוֹן וַיִּתְקַע [Fin de col. 1.ª].

Jue VI, 26 [F. 8*b*[40]; 2 col.] עַל רֹאשׁ הַמָּעוֹז / בַּמַּעֲרָכָה / וְהַעֲלִית
בַּעֲצֵי הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר תִּכְרֹת: וְתִיבְנֵי מַדְבְּחָא קֹ ייי אֱלֹהָךְ עַל רֵישׁ תְּקְפָא
הָדֵין בְּסַדְרָא וְתִיסַּב יָת תּוֹרָא תִּינִינָא וְתַסֵּיק עֲלָתָא בַּאֲעֵי אֲשֵׁירָתָא
דִּתְקוֹץ: 27 וַיִּקַּח / עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים[41] מֵעֲבָדָיו וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו
יְהוָה וַיְהִי כַּאֲשֶׁר / מֵעֲשׂוֹת - וּדְבַר גִּדְעֹ עַסְרָה גַּבְרִין מֵעַבְדוֹהִי וַעֲבַד
כְּמָא דְּמַלֵּיל עִימֵיהּ ייי וַהוָה מִדְדַחֵיל מִן בֵּית אֲבוֹהִי וְמִן אֵינָשֵׁי קַרְתָּא
מִלְמַעְבַּד בִּימָמָא וַעֲבַד בְּלֵילְיָא: 28 וְהָאֲשֵׁרָה[42] אֲשֶׁר / הַמִּזְבֵּחַ - וְאַקְדִימוּ

---

(38) El f. 7 *a* son dos fragmentos en los que quedan algunas palabras de Jue. 6: 7-8 y 5: 19-20, y el f. 7 *b* es el reverso en el que se leen palabras de Jue. 6: 20-21.

(39) Faltan también otras palabras de este versículo.

(40) Del f. 8 *a* 2 col. sólo quedan algunas palabras de Jue. 6: 35-38; ídem en f. 8 *b* 1 col. (Jue. 6: 25).

(41) No se sabe qué mano ha escrito el *šewá*.

(42) *¿Ḥíreq* o *šewá* en el *alef?*

אנשי קרתא בצפרא והא מתרע אגורא דבעלא ___ צא וית תורא ___

יבני: 29 ואמרו גבר ___ ית פיתגמא הדין ___ יואש עבד פיתגמא [Fin de f. 8*b*; 2.ª col.].

2.—*Ms. Eb 28.*

Este Ms. aún no aparece en la de MSS. babilónicos de BBH. ya que esta lista concluye con Eb 25, pero está incorporado en la lista de tales MSS. de las últimas ediciones de la Biblia Hebraica de Kittel-Kahle. En el J. Th. Seminary hay un folio: Ms. 506, f. 5, que abarcar Jr. 47, 3-48,4, pero sólo se pueden leer los versículos de una cara del pergamino, y alguno de la otra cara, pues en ésta el texto originario, que es el que interesa, ha sido borrado en buena parte y substituído por una escritura yemení en letra y tinta negra totalmente diferentes y de texto ajeno al texto original. El Ms. es babilónico por su texto; incluso ofrece algunas notas masoréticas babilónicas interlineales, como es frecuente en los MSS. babilónicos. Pero el carácter de la escritura delata su procedencia yemení: es la misma escritura de los dos importantes MSS. yemeníes del Museo Británico: el Ms. Or. 1467 y el Or. 2363. La diferencia está en que Eb 28 no tiene masora marginal, cosa que supone antigüedad del texto, al paso que los dos MSS. tienen una masora exuberante.

Es difícil decidir si en este Ms. hay ciertos suplementos añadidos por el copista yemení al Ms. babilónico defectivo que copiaba: parece que algún *šewá* es suplemento del copista, vg.: Jr. 48,2: מדמן (original) y מדמן (suplemento). En Jr. 47,6 la primera mano primero puntúa תשקטי y después corrige en תשקטי. En este Ms., indudablemente babilónico, bien que escrito en el Yemen, encontramos puntuaciones א, y א, ע y ע.

He aquí algunas lecciones (en paréntesis la lección de la Biblia Hebraica de Kittel-Kahle):

JThS.: MS. 505, f. 8*b* [Eb. 1]. Jue. 6:26-29.

Ms. 506, f. 5 del Seminario Teológico Judío de Nueva York [Eb. 28]. Jr. 47, 3-48,4.

Eb 28 (506, f. 5)

Jr. 47,2 [F. 5*a*]: כֹּל יֹתְבֵי אַרְעָא׃ 3. שַׁעֲטַת / לַרְכְבוֹ (לְרִכְבּוֹ KK)

דֹּק וּשֹׁל

הַמּוֹן / הֹפְנוֹ (הִפְנוּ KK) / אֹל מַרְפִּיוֹן׃ 4. לִשְׁדּוֹד אֵת (אֶת־ KK) כֹּל (כָּל־ KK) / וּלְצִידוֹן׃ 5. קֹרְחָה (קָרְחָה KK) אֹל / עֹמְקָם (עִמְקָם KK)׃ 6. תִּשְׁקֹטִי (תִּשְׁקֹטִי corr. en). Jr. 48,1: אֱלֹהֵי / אֹל / (הַמַּשְׁגֵּב הַמִּשְׁגָּב KK) /

דֹּק וּחֹס

אָמַר אֱלֹהָא׃ 2. בְּחֹשְׁבוֹן (בְּחֶשְׁבּוֹן KK) מַדְמֵן / אַחֲרֵיךְ 5. מַעֲלֵה (מַעֲלֵה KK) הַלּוּחִית (הַלְחִית KK) / יַעֲלֵה בְכִי׃ [F. 5*b*] עֲלֵיהוֹן / אַבְהֵן.

3.—*Ms. Eb 29.*

Otro Ms. del J. Th. Seminary, el Ms. 506, f. 6; no incluído en la lista de MSS. babilónicos de BBH, pero sí en la de la Biblia Hebraica. Se trata de un Ms. en pergamino, que comprende Ez. 37, 10-14; II Sam. 22,1-8. La escritura es yemení, si bien semejante a la babilónica: el *alef*, el *pe*, por ejemplo, son letras de carácter yemení. En este Ms. el Targum tiene una puntuación babilónica clásica. En el texto hebreo, la puntuación se parece harto a la yemení, lo cual parece indicar que el texto hebreo está copiado de un Ms. yemení; mas, como hay puntuaciones (Ez. 37,11: בֵּן, por בֵּן), que no son yemeníes, quizá la mejor explicación sea que el texto hebreo es copia de un Ms. babilónico muy defectivo en el que el copista yemení «suplió» vocalizaciones típicamente yemeníes, vg.: אֹל, אֹתְכֵם, כֹּל (una vez y no claro), וֹחִיו, פֹּתֵחַ, בְּפֹתְחִי.

He aquí algunas lecciones:

Eb 29 (506, f. 6)

Ez. 37,10: רֹגְלֵיהוֹן / לַחְדָא׃ 11. בֵּן (בֶּן־ KK) אָדָם / הֵמָה / וֹאָמַר׃ 12. אֱלֵיהֶם / פּוֹתֵחַ / וְהַעֲלֵיתִי אֹתְכֵם / אָמַר אֱלֹהִים / מִקַּבְרֵיכוֹן / וֹאָעֵיל׃

13. ידעתם / אני יהוה (sic) / בפתחי (בְּפִתְחִי KK) / ארי אנא / אפיק יתכון:

14. ארעכון / אמר ייי: II Sm. 22,3 הויתי.

Nótese que יהוה no recibe puntuación y que no hay masora.

4.—*Ms. Eb 30.*

Es el Ms. 506, ff. 3-4 del J. Th. Seminary, de vellum suave y blanco, esto último bastante raro en Ms. yemeníes. El hebreo y el arameo se alternan y están dispuestos en dos columnas, de las cuales la exterior tiene un corte vertical que la priva de la mitad última de las líneas. El texto se conserva en excelente estado, excepto el f. 4*b* harto poco limpio. La escritura es de la misma escuela que la del Ms. 152 de nuestro grupo de MSS. Como en la mayor parte de los MSS. yemeníes, las letras dilatadas al fin de línea son muchas, y el trazo inferior del ה está separado del horizontal, lo cual no indica necesariamente modernidad del Ms., pues hay MSS. muy antiguos en que la ה tiene tal forma. El *qof* se une por su borde superior. El *alef*, alguna vez, forma con el *lamed* letra compuesta. El Ms. parece haber sido copiado en el s XIII.

La lista de MSS. babilónicos de la tercera edición de la Biblia Hebraica de Kittel-Kahle incluye este Ms.

Las vocales que usa este Ms. son las que ocurren en el grupo de nuestros MSS., a saber ◌ַ, ◌ֲ, ◌ִ, ◌ֵ, ◌ֶ, ◌ֹ. Los *šewá* se ajustan al clisé babilónico; las guturales avocálicas א y ע unas veces toman vocal plena (vg.: ארם); otras, *šewá simple*. (vg.: ארם). Los dos estilos de puntuar se encuentran, como hemos visto, en MSS. babilónicos no yemeníes. En el Ms. no hay *dageš*, *rafé*, *mappiq*, *maqqef* ni masora. Tampoco hay acentos como es normal en los MSS. yemeníes de texto antiguo.

Como en los MSS. que estudiaremos en la parte III de este trabajo, también en el Ms. Eb 30 se cebó un corrector yemení: de manera sistemática corrige en sentido yemení las vocalizaciones de primera mano babilónicas. Este corrector convierte también el *sof pasuq* de un solo punto —que es la forma divisoria de hebreo y Targum usada en nuestro Ms. y en muchos otros MSS. yemeníes antiguos— en *sof pasuq* de dos puntos. Las correcciones más frecuentes son las mismas exactamente que se encuentran en los MSS. que estudiaremos después, a

saber: כֹּל > כֹּל; בֵּן > בֵּן; אֹל > אֹל; וֹ > וֹ; וֹ > וֹ; אֵת > אֵת; וֹאמֹר > וֹאמֹר, etc.

Siguen a continuación listas de lecturas de primera mano de Eb 30, bajo la primera columna; y las correcciones introducidas por la segundo mano, bajo la segunda columna.

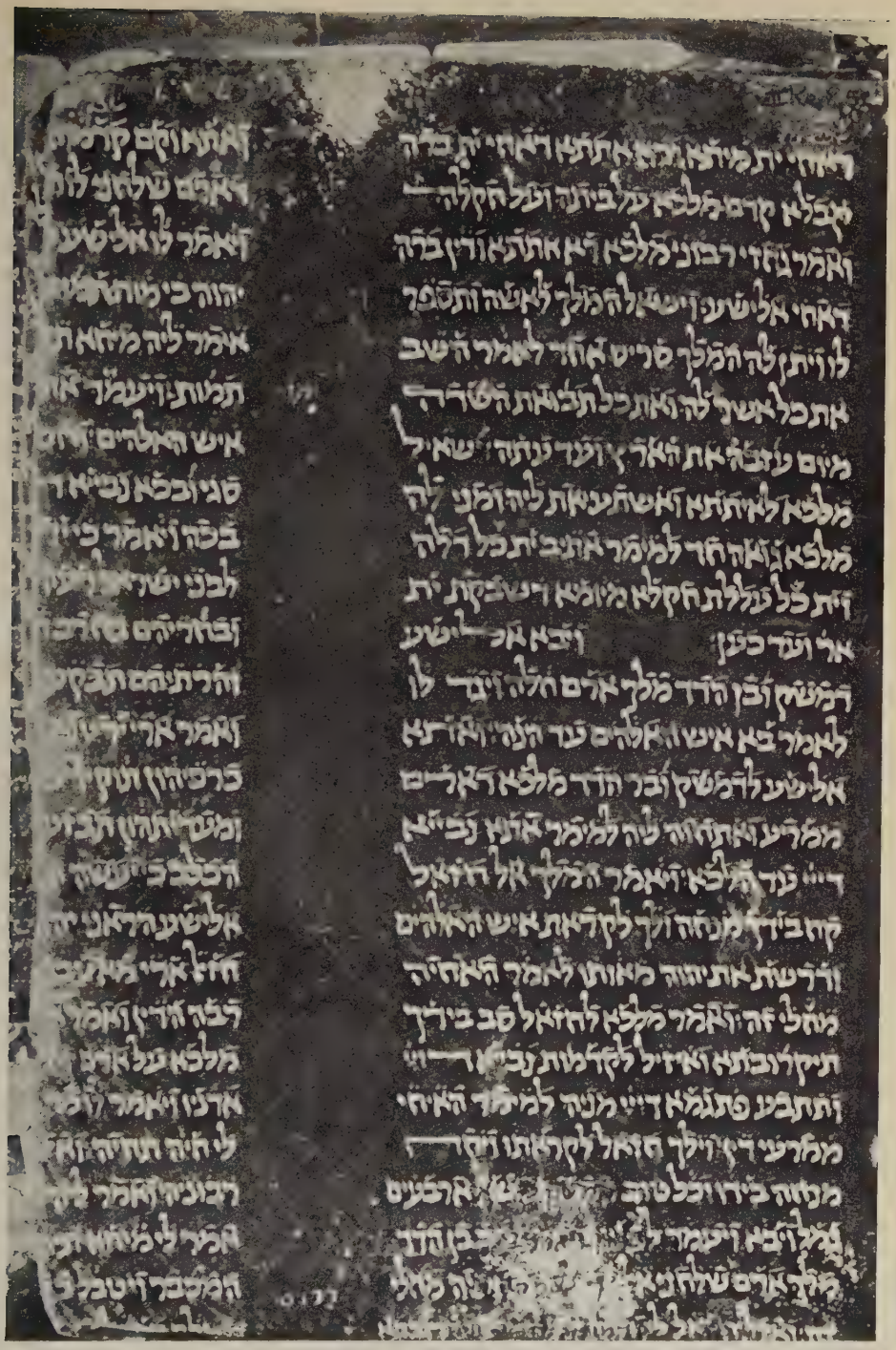
Eb 30 [*506, ff. 3-4*]

2m	1a	
	חֹקֹלֶה.(43)	II Re. VIII, 5
	וֹאמֹר	
	גֵּחֹז	
	קדם	
	בֵּיתֹה.(43)	
	בֹּרֹה.(43)	
	דֹּאחֹי	
	אֹלֵישֹׁע	
	וֹתֹסֹפֵר ("פֶּר־ KK)	6
	אֵת (siempre así)	
	כל אשר	
	לֹה.(43)	
	תֹּבוֹאֹת ("אֹת KK)	
	עֹזֹבֹה(44) (עֶזְבָה KK)	
וֹשׁאֵיל	וֹשׁ"	
	וֹמֹנֵי	
	לֹה.(43)	

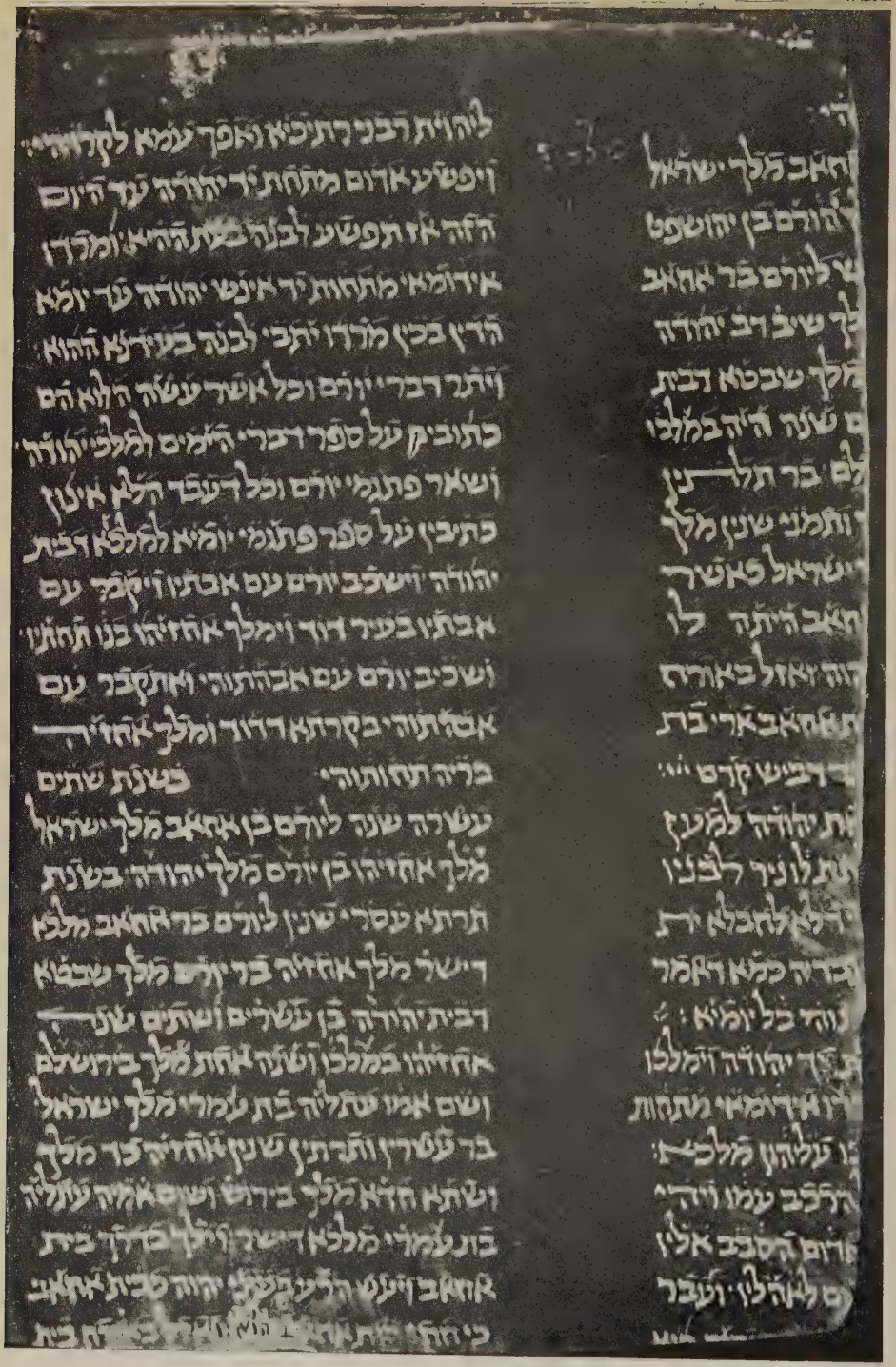
(43) Nótese cómo el punto *mapiq* es externo al *ne*.

(44) Confirmación de la lectura sugerida en el aparato crítico de KK: עֶזְבָה.

	1a	2m
	יֹת כֹּל	כֹּל
	עֹלֹלֹת	עֹלֹלֹת
7	וֹבֹן	וֹבֹן
	הֹדֹד	
	אֹרֹם	
	הֹאֹלֹהִים	
	וֹאֹתֹא	
	וֹבֹר	וֹבֹר
	דֹאֹרֹם	
	מֹמֹרֹע	מֹמֹרֹע
	אֹתֹא	אֹתֹא
	דייי	
8	אֹל [siempre así]	אֹל
	חֹזֹאֹל (חזהאל KK)	
	האלהים	הֹאֹלֹהִים
	אֹת	אֹת
	יהוה [siempre así]	
	הֹאֹחיֹה	הֹאֹחיֹה
	מֹחֹלי	מֹחֹלי
	וֹאֹמֹר	וֹאֹמֹר
	וֹאֹיזֹיל	
	הֹאֹיחֹי	
9	וֹיֹעֹמֹד	
	וֹאֹזֹל	
	וֹאֹתֹא	
	קֹדֹמוֹהִי	



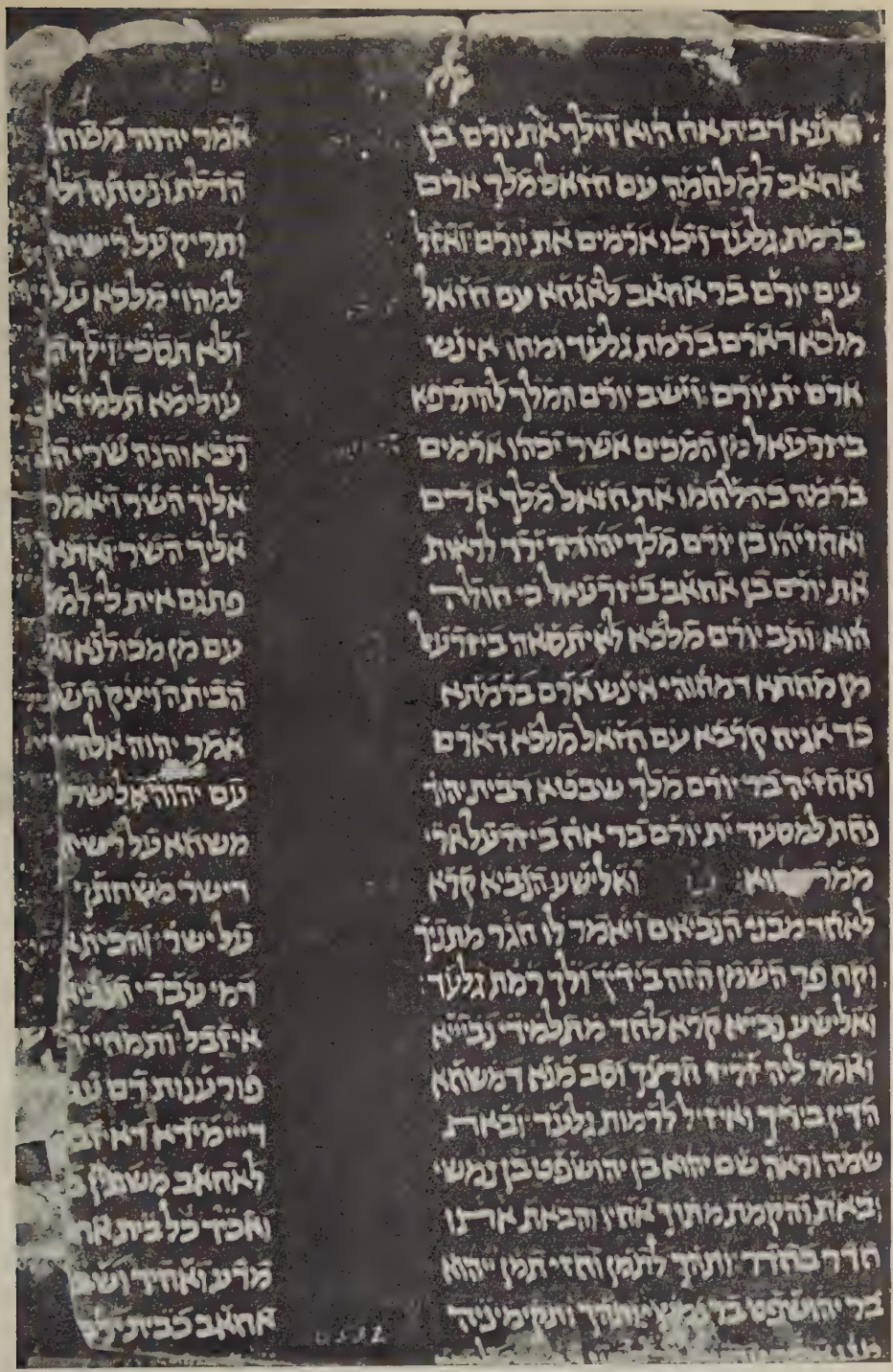
JThS: MS. 506, f. 3*a* [Eb. 30]. II Re ʿ8.5-15.



JThS: MS. 506, f. 3*b* [Eb. 30]. II Re. 8:16-27.

	1a	2m
11	וַיַּעֲמֹד [GV] [ויעמד KK]	
	וּבכֹא	וֹ
12	וַבַּחֲרֵיהֶם	ובח״
	תַּבַּקֵּע [תבקֵעַ KK]	
	א ר י	
	יִדַּעְנֹא	
	וַאֲמַר	
	וּמַעֲדֵיתֵהוֹן	
13	יַעֲשֶׂה	
	אֲרֵי	
	אֲרֹם	
14	אֲדֹנָיו	
	אֲמַר לִי [?אֲ]	
	וַאֲמַר	וַאֲמַר
17	בַּמֹּלְכוֹ	במֹל״
18	כַּאֲשֶׁר	
	וַאֲזַל	
20	עַלֵּיהוֹן	
22	אֲדוֹם	
	בְּעֵת	בעֵת
	וּמַרְדּוֹ	וֹמ
	אֵידוֹמֹאֵי	
	אֵינֹשׁ	
23	כֹּל [siempre así]	
	אֲשֶׁר	

	1a	2m
	הֵם [הֵם KK]	
	וְשָׁאַר	וְ
	דַּעֲבַד	
24	אֲבוֹתָיו [bis]	
	אֲחָזְיָהוּ	
	וְשַׁכֵּיב	וְ
	אֲבָהָתוֹהִי [bis]	
	וְמַלַךְ	
	אֲחַזְיָה	
26	בֶּן עֶשְׂרִים	בֶּן עֶשְׂרִים
	וְשִׁתִּים	וְ
	שְׁנָה	
	בְּמַלְכוּ	במל״
	עֲתַלְיָה	
	עָמְרִי [יעמ״]	עָמְרִי
	עֶשְׂרִין	עֶשְׂרִין
	חדא	
27	הָרַע	הָרַע [Idem KK]
29 [F. 4*a*]	אֵת	אֶת
	בֶּן	בֶּן
	אַרְמִים	
	וּמִחוּ	וְ
	אֱינַש	



JThS: MS. 506, f. 4*a* [Eb. 30]. II Re. 8:28-9:9.

JThS: MS. 506, f. 4*b* [Eb. 30]. II Re. 9:10-19.

2 m	1 a	
וישׁב	וַיָּשָׁב [KK] (45) וַיֹּשֵׁב	
	אַשֵּׁר	
	אַרְמִים	
	בְּהִלְחֲמוֹ	
	וַאֲחֻזֵיהוֹ	
	מַחְתָּא	
	אֲגִיח	
	דַּאֲרֹם	
	לְמִסְעֵד	
	אֲרֵי	
וֹאֲל״	וַאֲלִישַׁע	II Re. IX, 1
	חֲגֹר	
מִתְגֵיךְ	מִתְגֵיךְ	
	וַבְאֹת [bis]	2
וֹ	וֹרֹאֵה	
וֹהֲקֹמֹת	וֹהֲקֹמֹת	
וֹ [bis]	וֹתֵהֵךְ [bis]	
וֹחֲזֵי	וֹחֲזֵי	
וֹ	וֹתְקִימֵינֵיה	
(Seguirá) מֵן	[en Targum] מִן	5

ALEJANDRO DÍEZ MACHO, M. S. C.

(45) Como es frecuente en los Mss. yemeníes, aquí se puntúa וישׁב en vez de וישׁב.

"Torrentes de agua viva"

¿UNA NUEVA INTERPRETACION DE JN. 7, 37-38?

La puntuación y recta interpretación de los versículos 37 y 38 del capítulo VII de San Juan han preocupado ya desde muy antiguo a los exegetas. Modernamente se inicia una marcada tendencia a aceptar una interpretación que, además de presentar ciertas ventajas, parece estar enlazada con la tradición más antigua y primitiva. Lleva camino éste de ser un caso interesante—no raro en la historia de la exégesis bíblica—, en que una interpretación generalmente bastante común, se rechaza y sustituye por otra que, a su vez, se hace general suplantando a la anterior. Como, además, el rico contenido doctrinal de dichos versículos merece todo esfuerzo y atención, creemos que están de sobra justificadas las presentes páginas, que tienen por objeto el sintetizar cuanto hasta aquí se ha escrito recientemente sobre este asunto y el estudiar serena y objetivamente el problema y las razones o argumentos que en favor de una y otra solución se presentan. A estos últimos, los argumentos, daremos como es obvio la suprema importancia. No basta que una interpretación se adopte y defienda por insignes autores para que ya por esto se acepte como válida e indiscutible. Si a veces se hace y si el presente caso pudiera tal vez aducirse como un ejemplo de ello, tal hecho, sin embargo, no puede conceptuarse nunca como verdaderamente científico. Hay que examinar lealmente las razones y atenerse al resultado objetivo del examen. Esto es lo que pretendemos realizar. Pero antes convendrá no sólo exponer y enmarcar las palabras de Jesús que vamos a estudiar, sino también delimitar y fijar el estado actual de la cuestión.

El gran día de la fiesta

Dice el Evangelista que *el último día, el mayor de la fiesta, estaba allí Jesús* (Jn., 7, 37). Esta fiesta es la llamada de los Tabernáculos o Escenopegia; o bien, más concretamente, la fiesta de las chozas o cabañas. Se celebraba en el séptimo mes del año religioso y primero del año civil, el mes de Tishrí, que comprendía desde mediados de septiembre hasta mediados de octubre. Nos hallamos en el tercer año de la vida pública de Jesús, probablemente el año 29 de

nuestra era. Tal fiesta se celebraba después de la vendimia y recolección de los demás frutos de la tierra y duraba aproximadamente una semana, desde el 15 al 21 del mes, aunque tenía octava solemne el día 22, según estaba prescrito en el Levítico: «El día 15 de ese séptimo mes se celebrará por espacio de siete días la fiesta de los Tabernáculos en honor de Yahvéh. El primer día habrá asamblea santa y no haréis ningún género de trabajo servil. Durante siete días ofreceréis a Yahvéh sacrificios ígneos, y al octavo tendréis una santa asamblea, y ofreceréis a Yahvéh sacrificio ígneo: es el *aséret*; no haréis ninguna clase de trabajo» (Lev., 23, 34-36). Aséret es un término litúrgico que indica la asamblea y festividad solemnes con que se clausuraba la fiesta de los ázimos el último día de éstos.

El origen y significación de esta festividad consta por lo que acerca de ella prescribió Moisés. Era primeramente fiesta *agrícola*. En el Exodo se la llama *fiesta de la recolección* (Ex., 34, 22), y acerca de ella mandó Moisés en el Deuteronomio: «Celebrarás la fiesta de los Tabernáculos durante siete días, cuando hayas recogido la cosecha de tu era y de tu lagar» (Deut., 16, 13). Recordábanse, además, en ella las tiendas de campaña bajo las cuales habían vivido los israelitas por espacio de cuarenta años en el desierto. De aquí le vino el nombre. Había dicho Yahvéh a Moisés: «Habitaréis siete días en chozas; todos los hijos de Israel morarán en cabañas, para que sepan vuestros descendientes que en cabañas hice yo habitar a los hijos de Israel cuando los saqué de Egipto» (Lev., 23, 42-43).

La fiesta debía también celebrarse con *regocijo*. «El primer día escogeréis frutos de árboles hermosos, palmas de palmeras, ramas de árboles frondosos y de sauces de arroyos, y os regocijaréis ante Yahvéh, vuestro Dios, siete días» (Lev., 23, 40). «Durante tu fiesta te regocijarás tú, tu hijo, tu hija, tu siervo, tu sierva, el levita, el inmigrante, el huérfano y la viuda que viven en tus ciudades. Siete días festejarás a Yahvéh, tu Dios, en el lugar que escogiere Yahvéh; pues Yahvéh, Dios tuyo, te bendecirá en todas tus cosechas y en toda obra de tus manos, y estarás realmente alegre» (Deut., 16, 14-15).

Disponía, además, la Ley que para la celebración de esta fiesta todos los varones compareciesen ante la presencia de Yahvéh; tal disposición, después de la construcción del templo, imponía la ida a Jerusalén (Ex., 34, 23; Deut., 16, 16). Era, pues, ésta una de las tres grandes solemnidades en que todos los israelitas concurrían a la gran ciudad. Para cada uno de los días de la fiesta estaban minu-

ciosamente señalados los varios sacrificios que debían ofrecerse a Yahvéh (Num., 20, 13-38). No obstante, a los ritos prescritos por la Ley se añadieron con el tiempo otros dos: la libación del agua de la fuente de Siloé y los grandes candelabros encendidos por la noche en el templo, en el atrio de las mujeres. Ambos ritos simbólicos darían lugar a dos magníficas declaraciones de Jesús durante la fiesta. El segundo de ellos, la gran iluminación nocturna debida a los cuatro enormes candelabros del templo, de unos 50 metros de altura, pudo dar ocasión a la magnífica declaración de Jesús: *Yo soy la luz del mundo* (Jn., 8, 13). El primero de ellos pudo motivar los versículos que nos conciernen y las estupendas afirmaciones que contienen.

Ocurría que durante tal fiesta cada mañana un sacerdote, acompañado de una regocijada muchedumbre, iba a la fuente de Siloé con una jarra de oro para sacar agua, que luego vertía en el templo delante del altar de los holocaustos. Mientras el sacerdote sacaba agua de la fuente, cantaba el coro el verso de Isaías: «Sacaréis agua con gozo de las fuentes de la salud» (Is., 12, 3). Durante la procesión, los que acompañaban al sacerdote, en cumplimiento de lo prescrito en el Levítico (23, 40) llevaban en la mano izquierda un limón o una cidra, y un ramo de palma, sauce y mirto en la derecha. Parece ser que «con el rito del agua, mientras se recordaba el agua sacada por Moisés milagrosamente de la peña y se simbolizaban las bendiciones mesiánicas, se pedía a Dios que enviara las primeras lluvias otoñales, que dispusiesen la tierra para la próxima sementera» (1).

Tal rito, repetimos, pudo dar ocasión a las palabras de Jesús. Sabido es que Jesús en muchas ocasiones tomaba pie de las circunstancias para su afirmaciones y enseñanzas. Baste recordar el pasaje de la mujer samaritana (Jn., 4, 13 ss.) y los dichos a los apóstoles después de la curación del muchacho lunático (Mt., 17, 20) o de la maldición de la higuera (Mc., 11, 23). Aludiendo, pues, al rito simbólico del agua, el último y más solemne de la fiesta, ante las enormes mul-

(1) Cf. J. M. Bover, S. J.: *Vida de Jesu-Cristo* (Barcelona, 1956), p. 822. Sobre la fiesta de los Tabernáculos en general, cf. Id., pp. 814 ss.; F. Prat, S. J.: *Jésus Christ, sa vie, sa doctrine, son oeuvre*[2] (París, 1933), II, pp. 49 ss.; A. Fernández, S. J.: *Vida de N. S. Jesucristo* (Madrid, 1948), pp. 335-6; G. Ricciotti: *The life of Christ*[4] (translated by A. Xizzamia) (Milwaukee, 1949), pp. 423 ss.

titudes congregadas, Jesús, de pie en la explanada del templo, clamaba:

> Quien tiene sed, venga a mí y beba.
> Quien cree en mí, como dijo la Escritura,
> manarán de su interior torrentes de agua viva (Jn. 7, 37-38).

Y prosigue el Evagelista: *Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en El. Porque todavía no había Espíritu, por cuanto que Jesús no había sido aún glorificado* (Jn., 7, 39).

La doble interpretación

Estas son, pues, las palabras de Jesús. ¿Cuál es su sentido? ¿Cómo hay que interpretarlas? Dos son las principales interpretaciones. Una de ellas, la que podemos denominar *tradicional*, por ahora, y que en general ha sido la comúnmente aceptada, interpreta el dicho de Cristo como una invitación a todos para que acudan a El y beban de El la verdadera agua, el agua de la vida, el Espíritu Santo, que saciará las más íntimas aspiraciones del hombre y se convertirá en su interior, en el seno de los creyentes, en manantial perenne de agua viva.

La otra interpretación, la *nueva* (que como veremos también es antigua), y que de día en día se va generalizando, cambia la puntuación del versículo, lo cual no ofrece el menor inconveniente, ya que el original carecía de puntuación alguna, y lee de esta otra manera:

> Quien tiene sed, venga a mí;
> y beba quien cree en mí.
> Como dijo la Escritura,
> manarán de su interior torrentes de agua viva.

El sentido es aquí algo diverso. El último inciso no se refería a los creyentes, como en la interpretación anterior, sino al propio Cristo. De su interior, y concretamente de su Corazón, es de donde manan ríos de agua viva, y como tal agua, según la indicación que da luego el Evangelista, es el Espíritu Santo, preséntase Cristo como Fuente y Dador del Espíritu Santo. Del Corazón de Cristo procede, pues, el Espíritu Santo, y con El el cúmulo de todas las bendiciones mesiánicas. Mueven a los intérpretes, además de la belleza de esta segunda interpretación y otras razones que luego aduciremos, el que

no se encuentren en la Escritura, referidas al creyente, las palabras que profiere Cristo «Manarán de su interior torrentes de agua viva», y lo desaliñado e incorrecto de la frase que con la nueva puntuación parece corregirse.

Defensores de ambas interpretaciones

Pero, ¿son reales todas estas ventajas? ¿No ofrece a su vez la nueva solución otros inconvenientes? Esto es lo que nos toca examinar ahora con la mayor lealtad y desapasionamiento. Comencemos por poner ambas interpretaciones paralelamente, y veamos quiénes son los principales autores que se inclinan por cada una de ellas. Llamaremos A a la interpretación corriente, y B a la nueva o «moderna».

A

Quien tiene sed,
venga a mí y beba.
Quien cree en mí, como dijo la Escritura,
manarán de su corazón (del creyente)
torrentes de agua viva.

B

Quien tiene sed, venga a mí;
y beba quien cree en mí.
Como dijo la Escritura,
manarán de su Corazón (de Cristo)
torrentes de agua viva.

Son bastantes todavía los autores que teniendo conocimiento de la interpretación B y a pesar de que se presenta, en parte, como la más avanzada y científica, siguen sosteniendo, como más propia o probable, la interpretación A. Limitándonos a los principales, podemos citar a Knaberbauer, Riccioti, Fillion, Jouon, Fernández, Ceulemans, Nácar-Colunga, Lusseau-Collomb, Solá, Bover, Prat, Leonard, Leal, Crampon, Camus (2) y otros como la Sagrada Biblia,

(2) I. Knabenbauer: *Commentarius in 4 sancta Evangelia* (París, 1925), IV, p. 277; G. Ricciotti: *The life of Christ*[4] (translated by Zizzamia) (Milwaukee, 1949), núm. 420; L. Fillion: *La Sainte Bible commentée* (París, 1925), p. 518;

a cargo del Instituto Bíblico (3) y varios más (4). No incluímos entre ellos, naturalmente, los autores que no dan la preferencia a ninguna de las dos, por considerarlas ambas posibles y probables o por no creerse autorizados para decidirse. Se cuentan entre ellos a SIMÓN-DORADO, BEECKMAN, BIRD, DURAND, OSTY y algunos otros (5). Y se debe añadir que batantes de los que se inclinan por la otra interpretación, y que citaremos en seguida, reconocen ésta como sólidamente probable. Así, LAGRANGE, que afirma: «aunque nosotros damos la preferencia a la puntuación B, no dejamos de reconocer la probabilidad de la

---

P. JOÜON: *L'Evangile de N. S. Jésus Christ* (París, 1930), p. 505; A. FERNÁNDEZ: *Vida de N. S. Jesucristo* (Madrid, 1948), p. 337; F. C. CEULEMANS: *Commentarius in Ev. secundum Ioannem* (Meckliniae, 1929), pp. 111-112; E. NÁCAR-A. COLUNGA: *La Sagrada Biblia*[6] (Madrid, 1955); H. LUSSEAU-M. COLLOMB: *Manuel d'Etudes Bibliques*[4], *IV. Les Evangiles* (París, 1932), p. 612; F. SOLA: *Sacrae Theologiae Summa*[2], B. A. C., vol. IV (Madrid, 1953), núm. 116; F. PRAT: *Jesus Christ, sa vie, sa doctrine, son oeuvre*[2] (París, 1933), II, p. 51; J. BOVER: *Vida de Jesu-Cristo* (Barcelona, 1956), pp. 822-3; W. LEONARD: *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (London-New York, 1953), p. 996; J. LEAL: *Sinopsis de los cuatro Evangelios* (Madrid, 1954), p. 241; A. CRAMPON: *La sainte Bible* (París, 1938), p. 12; E. CAMUS: *The life of Christ*. Translated by A. Hickey (New York, 1917), II, p. 219.

(3) *La Sacra Biblia* tradotta dai testi originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma. Roma, 1950, VII, pp. 320-21.

(4) J. KLEIST: *The New Testament*[2] (Milwaukee, 1954), p. 254; F. TILLMANN: *Das Johannes-Evangelium* (Bonner NT. Die heilige Schrift des Neuen Testaments) (Bonn, 1931), III, pp. 166-7; *T. ZAHN: *Das Evangelium des Johannes*[6] (Leipzig, 1921), pp. 394 ss.; *H. STRACK und P. BILLERBECK: *Kommentar zum Neuen Testament* (München, 1924), II, pp. 490 ss.; *C. K. BARRET: *The Gospel according to S. John* (London, 1955), pp. 270 ss.; *J. H. BERNARD: *The Gospel according to S. Jhon* (The International Critical Commentary) (New York, 1929), pp. 280 ss.; *F. BÜCHSEL: *Das Iohannesevangelium*[3] (Das N. T. Deutsch) (Göttingen, 1937), p. 265; *A. SCHLATTER: *Der Evangelist Johannes* (Stuttgart, 1948), p. 200; G. H. C. MACGREGOR: *The Gospel of John* (New York, 1928), p. 206; *R. H. LIGHTFOOT: *St. John's Gospel*. A Commentary (Oxford, 1956), pp. 183 ss.; J. STEINMUELLER: *A Gospel Harmony* (Chicago, 1942), p. 70; F. SPENCER: *The New Testament* (New York, 1937); W. NEWTON: *A commentary on the New Testament* (Kansas, 1942), p. 322; A.-M. DUBARLE: *Des fleuves d'eau vive*. «Vivre et penser». «Revue Biblique» (1945), pp. 238-41.

(5) H. SIMON-G. DORADO: *Praelectiones Biblicae*. Novum Testamentum I[7] (Madrid, 1947), núm. 529; P. BEECKMAN: *L'Evangile selon S. Jean* (Bruges, 1951), pp. 177-8; T. E. BIRD: *A Study of the Gospels* (London, 1948), p. 148; A. DURAND: *St. Jean*[33] (Verbum Salutis) (París, 1938), p. 237.

otra opinión» (6). Así también LERCHER, ZERWICK y otros (7). Nótese, de paso, que este hecho, el que buen número de autores a pesar de conocer la otra interpretación, sigan defendiendo la tradicional, es significativo y sugiere, por lo menos, que el problema no es de fácil solución y que todavía no se ha resuelto definitivamente. No parece enteramente exacta esta frase del P. BRAUN en «Revue Thomiste»: «La solución a la que el P. LAGRANGE sólo concedía una seria probabilidad, puede considerarse hoy día como definitivamente establecida» (8).

Mas si es cierto que son bastantes los autores que todavía defienden la puntuación tradicional, no puede negarse que el número de los autores que se decide por la puntuación B es considerable, tanto en cualidad como en cantidad, y tiende además a aumentar cada día más y más, con tendencia a universalizarse. Se incluyen entre ellos: HUBY, JUGIE, CEUPPENS, LAGRANGE, LERCHER, MOLLAT, RAHNER, TROMP, WIEKENHAUSER, ZERWICK, CALMES, BRAUN, LATTEY, SOLANO y otros (9). Se acepta, además, la nueva puntuación en la reciente en-

---

(6) Cf. LAGRANGE: *Évangile selon St. Jean* (París, 1948), p. 215: «Aussi bien, si nous donnons la préférence à la punctuation B, nous reconnaissons la probabilité de l'autre opinion».

(7) Cf. LERCHER: *Institutiones Theologiae Dogmaticae*[4] (Barcelona, 1945), II, núm. 341: «secundum punctuationem probabiliorem»; ZERWICK: *Analysis philologica Novi Testamenti* (Romae, 1953), p. 225.

(8) Cf. F. BRAUN: *L'eau et l'esprit.* «Revue Thomiste» (1949), p. 11: «La solution a laquelle n'accordait qu'une sérieuse probabilité, peut être aujourd'hui considerée comme définitivement établie».

(9) Cf. J. HUBY: *Mystiques Paulinienne et Johannique* (París, 1946), p. 173; M. JUGIE: *De processione Spiritus Sancti* (Romae, 1936), pp. 49, núm. 2; F. CEUPPENS: *De Sanctissima Trinitate* (Romae, 1938), pp. 229 ss. (2 ed., 1949, 262 ss.); M.-J. LAGRANGE: *Évangile selon Saint Jean*[7] (París, 1948), pp. 215 ss.; L. LERCHER: *Institutiones Theologiae Dogmaticae*[4] (Barcelona, 1945), II, núm. 341; D. MOLLAT: *La Sainte Bible de Jerusalen. Saint Jean* (París, 1953), p. 110; H. RAHNER: *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von John 7,37-38:* «Biblica», 22 (1941), pp. 269-302, 367-403; ID.: *Ströme fliessen aus seinem Leib:* «Zeitschrift für Aszese und Mystik (Geist und Leben)», 18 (1943), pp. 141-149; S. TROMP: *Corpus Christi quod est Ecclesia* (Romae, 1946), p. 81; A. WIEKENHAUSER: *Regensburger's Bible. Das Evangelium nach Johannes* (1948), p. 131; M. ZERWICK: *Flumina de ventre eius fluent aquae vivae:* «Verbum Domini», 21 (1941), pp. 327-337; ID.: *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (Romae, 1953), pp. 225-6; TH. CALMES: *Évangile selon S. Jean*[3] (París, 1912); pp. 73-4; F. M. BRAUN: *Pirot Bible* (París, 1946), pp. 376 s.; ID.: *L'eau et L'Esprit:* «Revue

cíclica «Haurietis aquas», sobre la devoción al Sagrado Corazón (10). Todos estos nombres son, como se ve, importantes, y si no deben decidirnos, sí deben hacernos proceder con cautela y valorar con sumo cuidado los argumentos que presentan. Ya es hora, pues, de que pasemos a analizar tales argumentos.

El argumento de tradición

Dos, aparte de otros secundarios, creemos que son los principales argumentos que se aducen: el de una tradición más pura y primitiva y el de la dificultad de encontrar el texto escriturístico citado por Jesús. Vamos a empezar por el argumento de tradición, que es el que ha decidido a los más. Fué desarrollado por H. Rahner, principalmente en dos largos y concienzudos artículos publicados en «Bíblica» (11). Como en dichos artículos cita al P. Lagrange, que inició ya dicho argumento (12), el cual, a su vez, hace uso de un artículo de C. Turner publicado en 1922 en el «Journal of Theological Studies» (13), nos limitaremos a estos tres autores para la exposición de dicho argumento, aunque no de modo exclusivo, y dando, naturalmente, la preferencia al P. Rahner.

Thomiste», 49 (1949), pp. 6 ss.; J. Solano: *Sacrae Theologiae Summae*, vol. II. *De Verbo Incarnato*² (Madrid, 1953), núm. 556; C. Lattey: *A note on John 7,37 s.*: «Scripture», 6 (1954), pp. 151 ss.; *R. Bultmann: *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen, 1952), p. 228; *C. Dodd: *The interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge, 1953), p. 349; *M. A. Robinson (Texs and Studies), I, 3 (1891), p. 98; H. Smith: *Antenicenne Exegesis of the Gospels*. 6 vol. (London, 1925-29), III, pp. 263-5; *Ch. C. Torrey: *The four Gospels*² (New York, 1947), p. 199; C. H. Turner: *On the puntuation of Saint John 7,37-8*. «Journal of Theological Studies», 23-4 (1922-3), pp. 66-70; Dorado añade además que *A. Loisy y *W. Bauer siguen esta interpretación aunque puntúan el texto como los anteriores (*Praelectiones Biblicae*, p. 724, núm. 5); I.-E. Ménard: *L'interpretation patristique de Jean VII, 39*, «Revue Univ. Ottawa» (1955), pp. 3-25.

(10) Pío XII: *Litterae Encyclicae «Haurietis aquas»*. Cf. AAS 48 (31 mayo 1956), p. 310.

(11) Cf. H. Rahner: *Flumina de ventre Christi*, «Biblica» (1941), pp. 269-302, 367-403.

(12) Cf. Lagrange: *Évangile selon S. Jean*, pp. 214-17.

(13) Cf. vol. 23 (1922), pp. 66-70.

Orígenes parece ser el primero de los escritores antiguos en interpretar los versículos de San Juan como torrentes de agua viva que manan del interior *del creyente*. Escribía hacia el año 240: «Fodiamus puteos nosotros, abiciamus ab eis terram, purgemus eos ab omnibus sordibus et ab omnibus cogitationibus luteis et terrenis, et inveniemus in eis aquam vivam, illam quam dicit Dominus: *qui credit in me flumina de ventre eius fluent aquae vivae*» (14). Tal interpretación ocurre hasta unas 10 veces en sus distintas obras. En la homilía sobre el libro de los Números dice aún más explícitamente: «In alio autem evangelii loco jam non fons neque puteus, sed amplius aliquid dicitur. *Qui credit*, inquit, *in eum, sicut scriptura dicit, flumina de vente eius procedent aquae vivae*. Vides ergo quia qui credit in eum non solum puteum sed et puteos, et non solum fontes sed et flumina habet intra se» (15). E insistiendo en la misma idea e interpretación dice en otra parte: «Temptemus facere etiam illud, quod Sapientia commonet dicens: bibe aquas de tuis fontibus et de tuis puteis, et sit tibi fons tuus proprius. Tempta ergo et tu, o auditor, habere proprium puteum et proprium fontem; ut et tu cum aprehenderis librum Scripturarum, incipias etiam ex propio sensu proferre aliquem intellectum et secundum ea quae in ecclesia didicisti, tempta et tu bibere de fonte ingenii tui... Si enim suscepisti in te Verbum Dei, si accepisti ab Iesu aquam vivam et fideliter accepisti, fiet in te fons aquae salientis in vitam aeternam» (16).

No obstante, Orígenes conocía también la otra interpretación. El hecho de haber preferido ésta parece ser debido, según Rahner, a que la consideraba más apropiada para inculcar sus enseñanzas. Veía Orígenes en Jn., 7, 38, una feliz formulación de la doctrina inspirada en Filón, según la cual el perfecto gnóstico era llamado a venir a ser, por su conocimiento espiritual de las Escrituras, una fuente abundosa de luz y de virtud para los otros, como también para sí mismo. Como es sabido, la doctrina de Orígenes se dejaba influir de la *Gnosis* entendida por él y otros, en un sentido técnico de una clase especial y superior de conocimiento comparable a la alta contemplación de los místicos cristianos. Para Orígenes, el fundamento y médula de la

(14) Cf. *Homilia in Genesim*, 13,3 (PG 12, 234).
(15) Cf. *In Numeros Homilia XII*, 1 (PG 12, 656).
(16) Cf. *Homilia in Genesim*, 12, 5 (PG 12, 229).

teología y de la ascética era la imitación de la vida trinitaria divina comunicada por el Verbo al alma cristiana. Tal vida divina es representada con predilección bajo la imagen de la fuente. Esta fuente de la Santísima Trinidad que se hallaba como cerrada en el seno de la vida divina desde toda la eternidad, manando de la divina sustancia como tres torrentes: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, se derramó, por medio de Cristo, a los hombres, los cuales reciben este flujo divino y este conocimiento del divino misterio a través de la revelación evangélica, que hasta la venida de Cristo había permanecido escondida en Dios. Y a medida que crece en el alma del creyente este conocimiento de los misterios revelados, el agua de la gnosis crece también, se hace de tal modo caudalosa, que el cristiano viene a convertirse a sí mismo en fuente y manantial para sí y para los otros. De esta manera es como entiende ORÍGENES con preferencia el texto que nos ocupa y halla en él una perfecta confirmación para toda esta teoría (17).

Ahora bien, ORÍGENES, como afirma H. TURNER, vino a ser «el pilar de tal interpretación» (18). De él pasa a los *Padres Griegos*, por los que es aceptada casi unánimemente. Explican Jn., 7, 38, aplicándolo a la doctrina cristiana que del corazón de aquellos que recibieron el espíritu de la fe pasa y redunda a otros muchos. Así ocurrió en la tradición alejandrina con ATANASIO, DIDIMO, CIRILO DE ALEJANDRÍA y los posteriores que participan de su influjo, como CIRILO JEROSOLIMITANO, EUSEBIO, los teólogos de Capadocia, como SAN BASILIO y, mediante SAN GREGORIO NACIANZENO, los teólogos bizantinos. Por lo que se refiere a la exégesis antioquena, aunque distinta en la aplicación, no difiere en la interpretación y puntuación del texto. A ella pertenecen TEODORO DE MOPSUESTIA y SAN JUAN CRISÓSTOMO.

Entre los *Padres de Occidente*, la interpretación de ORÍGENES, a través principalmente de SAN AMBROSIO, vino a ser común y como clásica. Escribe SAN JERÓNIMO: «Sicut qui biberit de doctrina eius, habebit in se fontem viventem, sic qui crediderit in eo, iuxta id quod Scripturarum vocibus continetur, flumina aquae viventis egredientur

(17) Cf. RAHNER in l. c., pp. 273-82.

(18) Cf. C. H. TURNER, in l. c.: «Origen is the great pilar of the 'received' interpretation», p. 67.

de ventre illius» (19). En el mismo sentido abundan San Agustín, San Hilario, Santo Tomás de Aquino y todos los posteriores. La lectura del texto y la interpretación siempre permanecen idénticas; sólo las aplicaciones van sufriendo con el tiempo alguna que otra modificación.

Tal, pues, parece que fué el desarrollo y desenvolvimiento de la interpretación tradicional. ¿Cuál fué el desarrollo de la otra interpretación, la que hemos llamado B y que entiende el texto de la Escritura como del propio Cristo? El P. H. Rahner nos la expone detenidamente en el segundo de sus artículos (20). El primero que explícitamente aplica el texto a Cristo es Hipólito Romano. Escribe a comienzos del siglo III en el comentario al profeta Daniel: «Amnis fluit aquae perennis et quattuor fluvii ab eo se separant irrigantes universam terram, sicut videre est in Ecclesia. Nam Christus qui est amnis per quadripartitum evangelium in universo mundo praedicatur et per totam terram rigans sanctificat omnes in eum credentes, sicut etiam *propheta* dicit: flumina fluent ex ventri eius» (21). El profeta es claramente aquí San Juan Evangelista, pues así era designado en Asia Menor, y lo que se le atribuye es claramente el texto de su Evangelio. Hipólito, pues, aplica el texto al mismo Cristo y, como se ve a través de su teología, entiende que tales torrentes proceden de la humanidad de Cristo, que es, en realidad, la verdadera Roca espiritual de que habla la Escritura. Ahora bien, que sea Hipólito el que interpreta así el texto, puede ser muy significativo. Su doctrina parece recordar la del apóstol San Juan en la primera de sus cartas: «Tres son los que testifican: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres coinciden en uno (es decir, en Cristo) (1 Jn., 5, 8-8).» El Espíritu Santo coincide con Cristo y, por consiguiente, de El procede. Y no parece temerario sospechar que en Hipólito se halle todavía viva la tradición del apóstol Evangelista, incluso por lo que se refiere a Jn., 7, 37-8, sobre todo si se tiene en cuenta que Hipólito es discípulo de Ireneo, que, a su vez, lo fué de San Policarpo, mediante el cual llegamos ya al mismo Evangelista (22).

---

(19) Cf. *Commentarium in Zachariam*, III, 14, 8 (PL 25, 1528 C).

(20) Cf. «Biblica», 22 (1941), pp. 363-403.

(21) *Commentarium in Danielem*, 1, 17.

(22) Cf. Rahner in l. c., p. 371: «Sollte es nicht möglich sein, dass wir hier bei Hippolýt noch das in lebendiger Tradition weitergegebene Lehrgut der Johan-

Y, en efecto, si seguimos esta dirección y acudimos a IRENEO, nos encontramos con el siguiente texto: «Ubi ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas est. Quapropter, qui non participant eum, neque a mamillis matris nutriuntur in vitam neque percipiunt de corpore Christi procedentem *nitidissimum fontem*» (23). Del cuerpo de Cristo procede la fuente purísima del agua de la vida. Por otra parte, IRENEO es para nosotros testigo de la tradición entonces vigente en la iglesia de Lyon. En ella es probable que el texto de San Juan fué así interpretado por la célebre carta que describiendo los padecimientos de los mártires enviaron al Asia Menor esta iglesia de Lyon y la de Viena. Dice así hablando de la constancia de un mártir: «Ipse vero permanebat immobilis, inconcussus, intrepidus, irroratus et roboratus a caelesti fonte aquae vitae exeuntis ex ventre Christi» (24). Parece, pues, que era conocido Jn., 7, 38, interpretándolo de Cristo, por los que enviaron la carta. Y es lícito también suponer que la idea era familiar en los destinatarios, que no eran otros que los de Filomelia y Efeso, en cuya iglesia el mismo San Juan, ochenta años antes de aquel martirio, escribía su evangelio.

Igualmente en los escritos de JUSTINO, que hacia mediados del siglo II abrazó la fe de Efeso, se hallan muchos elementos que parecen pertenecer a esta misma teología efesina. Escribe acerca del martirio: «... laeti mortem oppetimus propter nomen praeclare illius petrae quae et in corda eorum, qui universorum patrem per ipsum diligunt, vivam aquam emittit et eos potat qui volunt vivam aquam vivere» (25). Aunque no haya en sus escritos ninguna explícita alusión a Jn., 7, 38, le es familiar la idea de Cristo, roca espiritual, que en otro texto compara con el interior o seno de Cristo.

Añade RAHNER que tal interpretación puede también verse en algunos manuscritos bíblicos, y que durante el siglo III estaba en pleno vigor en la Iglesia Africana, a lo que parece dependiente de JUSTINO y de IRENEO. Aunque no se halle la cita explícita, los escritos

---

neischen Theologie selbst vernehmen? Hippolyt ist ein Schüler des Irenäus von Lugdunum, der selbst wieder von Polykarp die Worte dessen vernahm, der das Wort des Lebens 'mit Händem betastet hat'».

(23) Cf. *Adversus Haereses*, 3, 24, 1 (PG 7, 966 C).

(24) Cf. EUSEBIUS: *Hist. Ecl.*, 5, 1, 22 (PG 20, 418 B).

(25) Cf. *Dialogus*, 114, 4 (PG 6, 739 C).

de Tertuliano contienen muchos de sus elementos. Pero sobre todo es clásico en San Cipriano, que escribe: «Quod (se refiere a lo predicho por Isaías de la piedra que golpeada manaba agua en el desierto), in Evangelio adimpletur quando Christus, qui est petra, finditur ictu lanceae in passione. Qui et admonens, quid per prophetam sit ante praedictum, clamat et dicit: si quis sitit veniat et bibat qui credit in me. Sicut Scriptura dicit: flumina de ventre eius fluent aquae vivae» (26). La combinación de ambos textos, Jn., 7, 37-8 y 19, 34, aparece también en el tratado anónimo: *De montibus Sina et Sion*, y la puntuación que prefiere Hipólito aparece en Firmico Materno, Gregorio de Elvira y otros. No obstante, ante el peso de la tradición creada por Orígenes, esta interpretación comienza pronto a desaparecer, si bien no completamente, y es interesante, concluye Rahner, que el mismo Orígenes y, sobre todo, San Jerónimo y San Ambrosio no la desconocieran y tengan pasajes en que claramente la exponen. Escribe San Ambrosio: «Bibe Christum, quia petra est quae vomuit aquam, bibe Christum, quia fons vitae est, bibe Christum, quia flumen est, cuius impetus laetificat civitatem Dei, bibe Christum, quia pax est, bibe Christum quia flumina de ventre eius fluent aquae vivae» (27).

Valoración del argumento

Es evidente que toda esta tradición «efesina» ante el enorme peso de la otra, la llamada tradicional, no llega a ser decisiva. Así lo confiesa el mismo Lagrange: «Siendo incierta la tradición, es fuerza recurrir al contexto» (28). Sin embargo, no es menos claro que el desarrollo histórico llevado a cabo principalmente por Rahner, a quien principalmente hemos ido resumiendo, según creemos, con plena objetividad, deja en el ánimo la impresión de que la tradición que sostiene la puntuación B, aunque menos extensa y universal, parece preferible, ya que se recomienda: 1.°, por su antigüedad, pues se remonta hasta el siglo II, y tal vez el I; 2.°, por su origen, que nos lleva hasta los mismos discípulos de San Juan, y 3.°, por su pureza,

(26) Cf. *Epist.*, 63, 8 (PL 4, 379).

(27) Cf. *Enarratio in Psalmum*, I, 33 (PL 14, 983 D).

(28) Cf. *Evangile selon Saint Jean*[7] (París, 1948), p. 215: «La tradition étant incertaine, il faut recourir au contexte.»

ya que se halla libre de todo resabio gnóstico o alegorizante. Los pilares de la ingente tradición que respaldaba y sostenía la puntuación A parecen resquebrajarse o, por lo menos, haber perdido mucha de su consistencia.

Pero cabe ahora preguntarse: ¿Está bien fundada esa impresión desfavorable a A? Se nos ofrecen principalmente tres reparos. Es el primero que ORÍGENES, que parece ser el padre de la interpretación tradicional, *no lo crea*, sino que, como reconoce el mismo RAHNER, la halla ya fija y estable (29). Por consiguiente, si ORÍGENES la adopta y no la inventa, tal interpretación existía ya. Habrá que culpar a ORÍGENES si se quiere, de las aplicaciones gnósticas que él deduce, pero no de la interpretación como tal. No tenemos, por tanto, entera seguridad de que sea más antigua la otra, sobre todo si se tiene en cuenta que no poseemos testimonios claramente *explícitos* pertenecientes al siglo II, de ninguna de las dos interpretaciones.

El segundo reparo merece mayor consideración. Se supone generalmente que la interpretación que considera a Cristo como fuente de aguas vivas es la exclusiva de HIPÓLITO y de la puntuación B. Esto no es correcto. El texto A, que lee: *El que tiene sed venga a mí y beba*, implícitamente contiene también que Cristo es la fuente de esas aguas, la roca de la que manan los arroyos. El pasaje entendido tradicionalmente contiene, pues, con claridad las enseñanzas de la segunda interpretación. El último inciso se refiere a los creyentes, pero el primero, que acabamos de transcribir, no admite otra explicación sino la de que Cristo es la fuente y manantial de las aguas vivas. Si para beber hay que acudir a Cristo, es porque El es la fuente. Y siendo esto así, ya no pueden aplicarse como exclusivos o aducirse en favor de la segunda interpretación todos los testimonios antiguos que nos presentan a Cristo como fuente de aguas vivas. Esto es claro, particularmente, de algunos de los testimonios que hemos transcrito más arriba, como los de IRENEO (nota 23), JUSTINO (nota 25) y CIPRIANO (nota 26) y otros muchos que pueden verse en los citados artículos del P. RAHNER. No tenemos, pues, plena evidencia de que la segunda interpretación sea en realidad más antigua y primitiva. Los

(29) Cf. RAHNER: *Flumina de ventre Christi*, l. c., p. 273; ZERWICK: «Verbum Domini», l. c., p. 328: «ut haec interpretatio, utpote apud eum iam firma et fixa, ab ipso adoptata potius quam inventa esse videatur».

textos que pudieran probarlo sin dejar lugar a dudas, o convienen también a la explicación tradicional o pudieran hallar su explicación, más que en Jn., 7, 37-38, en Jn., 19, 34: el pasaje de la lanzada a Cristo, con el consiguiente manar de agua y sangre de su costado abierto.

Pero el tercer reparo es, sin duda, el más importante. El desarrollo histórico de la segunda interpretación nos hacía ver la posibilidad de que tal interpretación dependiera del mismo apóstol y evangelista que escribió el texto y contempló con sus ojos al *Verbo de la vida* (1 Jon., 1, 1). Esto es lo que más ha movido a algunos: la probabilidad de que tal interpretación llegue a tener sus raíces en el mismo San Juan. Mas, ¿qué habría que pensar de la primera interpretación, la que considera que el agua recibida de Cristo se convierte en fuente en el interior del creyente, si se viera que no sólo es conforme a la mente del evangelista, sino que procede o se halla en plena conformidad con las enseñanzas del propio Cristo, del propio Verbo de la vida? Porque es el caso que en el mismo Evangelio de San Juan hay un pasaje casi estrictamente paralelo en el que tal vez no se repara como fuera debido. Hablando Cristo con la samaritana le dice:

> Todo el que bebiere de esa agua
> tendrá sed otra vez;
> mas quien bebiere del agua que yo le daré
> no tendrá sed eternamente;
> sino que el agua que yo le daré
> *se hará en él una fuente*
> que salte hasta la vida eterna (Jn. 4, 13-14).

El paralelismo de este texto con el nuestro es, como se ve, acentuado. Aquí la samaritana sacando agua del pozo de Jacob, como allí la muchedumbre sacándola de la fuente de Siloé, son dos circunstancias similares que mueven a Cristo a hablar de otra agua superior de la que El es fuente y manantial. Esta agua saciará la sed para siempre y se convertirá en *el que la bebiere* en *fuente* bullidora de la que manarán torrentes. Se halla aquí, con toda claridad, la interpretación tradicional: el agua recibida de Cristo se convertirá en el interior del creyente en fuente abundosa y manante. Ya no podrá, pues, decirse que el pasaje de la Escritura en Jn., 7, 38, contendría una afirmación inusitada o que tal explicación es menos pura y origeniana.

Y aún se añade una particularidad más. Había dicho poco antes Jesús a la samaritana:

> Si conocieras el don de Dios,
> y quien es el que te dice «dame de beber»,
> tú le hubieras pedido a él,
> y él te habría dado agua viva (Jn. 4, 10).

Este *Don de Dios*, equivalente al *agua viva*, no es otra cosa que el Espíritu Santo. Así lo afirman los intérpretes y así se deduce de muchas expresiones frecuentes en San Pablo, como ésta que sigue: *El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que* NOS FUÉ DADO (Rom., 5, 5). Y si Jesús se ofrece a dar el agua viva, y esta agua viva es equivalente al Espíritu Santo, El es el Dador del Espíritu Santo. El mismo San Juan escribirá en el Apocalipsis: «*Y me mostró un río de agua viva, luciente como cristal, que salía del trono del Dios y del Cordero* (Jesús)» (22, 1). Tal río de agua viva es un hermoso símbolo del Espíritu Santo (30). Consiguientemente esa agua de vida, de que habla aquí Jesús, que se convertirá en el interior de quien la bebiere en fuente abundosa, no es otra que el Espíritu Santo. Exactamente lo mismo que nos dijo el evangelista en el versículo siguiente a los dos que nos ocupan: «*Esto dijo (Jesús) del Espíritu que habían de recibir lo que creyeran en El*» (Jn., 7, 39). El paralelismo es, pues, muy marcado, si no exacto, y no puede decirse que la interpretación tradicional es extraña al Evangelio o no tan pura como la otra. Cúlpese a ORÍGENES, si se quiere, de erróneas o desviadas aplicaciones en la interpretación que hace del pasaje, pero no se censure o se englobe con ellas una interpretación que tiene sus raíces en el mismo Evangelio y que queda justificada por estas palabras del propio Salvador en un pasaje paralelo. Si a este hecho se une el peso de una tradición tan constante y prolongada, fácilmente se verá que se requieren razones más poderosas para abandonar definitivamente una interpretación que se presenta con tales garantías. Por lo demás, volviendo al paralelismo de los pasajes, parece obvio que si Cristo allá en el pozo de Jacob encareció a la samaritana las ventajas del agua que El prometía, aquí no iba a limitarse a invitar a beber sin ponderar para nada las ventajas del agua

(30) Cf. BOVER: *Vida de Jesu-Cristo*. Barcelona, 1956, pp. 441-8.

viva de que El era fuente, mayormente cuando las circunstancias eran más solemnes y parecían pedirlo con mayor motivo. Que así lo hiciera, queda claro según la explicación tradicional al afirmar Cristo que el agua que El ofrece no es otra que el agua viva de que habla la Escritura, que se convertirá, en el interior de quien la bebiere, en manantial que sin cesar fluye y que saciará su sed para siempre.

Creemos, por tanto, que no es claramente preferible la segunda interpretación por su antigüedad, por su origen o por su pureza. El argumento de tradición no parece deba forzarnos a abandonar la interpretación recibida o a considerarla como menos sólida y probable. Veamos los otros.

El texto escriturístico

El segundo argumento que mueve a los autores a abandonar la interpretación tradicional, es la dificultad en hallar el texto de la Sagrada Escritura a que alude Jesús. Así lo afirman Braun, Ceuppens, Mollat, entre otros (31). Esta dificultad es muy cierta. El mismo Maldonado consideraba este punto más difícil de resolver (32). Y tanto lo es que ya desde antiguo se idearon medios de evadirla. San Juan Crisóstomo y Teofilacto interpretaron la frase: *quien cree en mí, como dice la Escritura, manarán de su interior torrentes de agua viva*, de este modo: quien cree en mí, como dice la Escritura que hay que creer, con fe en mi divinidad y mesianidad; o bien: quien cree en mí como dice la Escritura que todos deben creer; así también, o de un modo similar, otros autores (33). Pero ya se ve que tal interpretación es una manera de eludir la dificultad. El hecho es que San Juan casi siempre que alude a un pasaje de la Escritura, se remite a

(31) Cf. Braun: *L'Eau et L'Esprit*, l. c., p. 7: «Jusqu'à ce jour, toutes les recherches sont restées sans résultats satisfaisants»; p. 15: «Ajoutons qu'elle (le second interprétation) présente l'immense avantage de résoudre le problème posé par la citation de J. 7,38.» Ceuppens: *De Santissima Trinitate*, l. c., pp. 29-30; «Porro si prima lectio admittatur, in vanum textum equivalentem in S. Scriptura inquiremus»; Mollat: *La Saint Bible de Jerusalen*, l. c., p. 110: «Difficulté d'identifier le texte de l'Ecriture auquel il est fait allusion.»

(32) Cf. Maldonado, l. c., p. 665: «Duplex hic quaestio; altera quomodo intelligendum ex ventre credentium flumina fluere aquae vitae; altera ubi hoc Scriptura dicat... Aliquanto difficilior secunda questio est».

(33) Cf. ibid., p. 666.

un pasaje concreto. Tal pasaje, al que remite nuestro texto, no se encuentra, y de aquí la perplejidad de los autores.

Pero si esto es cierto, lo es también que tal dificultad afecta *a las dos* interpretaciones por igual y no sólo a la que venimos llamando tradicional. DODD y BARRET lo reconocen honestamente. Se pregunta éste: «¿Dónde se dice en el Viejo Testamento que torrentes de agua viva manarán del interior de Cristo o del interior del creyente?» Y afirma DODD categóricamente: «La dificultad de haliar el texto de la S. Escritura sigue sin resolverse» (34). Y, en efecto, basta con recorrer los textos que se aducen para convencerse de ello. La reciente encíclica «Haurietis aquas», refiriéndose a la segunda interpretación, nos remite a los siguientes:

Sacaréis agua con alegría de las fuentes de salvación (Is., 12, 3).

Aquel día habrá fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén para la purificación del pecado y de la inmundicia (Zac., 13, 1).

Y ví que debajo del umbral de la casa, al oriente, brotaban aguas, pues la fachada de la casa daba al oriente y las aguas descendían debajo del lado derecho (Ez., 47, 1).

Dijo Yahvéh a Moisés...: He aquí que yo estaré ante ti en la roca que hay en Horeb. Hiere la roca y saldrá de ella agua para que beba el pueblo (Ex., 17, 5-6; Núm., 20, 7-16).

La encíclica cita además 1 Cor., 10, 4; Apoc., 7, 17; 22, 1, sin duda como textos aclaratorios, pues es evidente que a ellos no pudo referirse Jesús al citar el texto de la Escritura. San Pablo, en el primero de esos textos afirma que la roca del monte Horeb, la piedra espiritual que acompañaba a los hijos de Israel, prefiguraba a Cristo (34 bis).

---

(34) Cf. C. H. DODD: *The interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge, 1953), p. 349: «The difficulty of identifying the graphé remains». *C. K. BARRET: *The old Testament in the fourth Gospel*, «Journal of Theological Studies», 48 (1947): «Where in the OT is it said that rivers of living water will flow out of the belly either of Christ or of the beliver? No commentator has succeeded in explaining satisfactorily the source of the quotation», p. 156.

(34 bis) El texto completo de San Pablo es el siguiente: *Y todos bebieron una misma bebida espiritual, puesto que bebían de una piedra espiritual que les seguía; y la piedra era Cristo* (1 Cor. X, 4). El versículo es interpretado de este

El P. Braun, en su artículo (35), cita algunos otros textos, pero tampoco difieren mucho de los anteriores. He aquí uno de ellos:

> Hendió una peña y brotaron las aguas
> corrieron cual un río en las estepas (Ps. 104, 41).

Habrá, pues, que concluir que en este caso San Juan, o mejor, el propio Cristo, no nos remite a un texto determinado, sino al conjunto de ellos. Esto basta para justificar la cita, y no debe hacerse de este hecho un especial problema. Por lo demás, nótese de nuevo que todos esos textos aducidos en los que se prefigura a Cristo como fuente de aguas vivas y roca espiritual convienen exactamente a ambas interpretaciones y no son privativos sólo de una de ellas.

Compárense ahora esos textos aducidos con estos otros, con los que se justifica la interpretación tradicional y se verá que no les llevan aquellos mucha ventaja:

Serás como huerto regado, como fuente de aguas vivas, que no se agotan jamás (Is., 58, 11).

Y acaecerá en aquel día que brotarán aguas vivas de Jerusalén (Zac., 14, 8).

Bebe el agua de tu cisterna, los raudales de tu pozo. ¿Habrán de derramarse fuera tus fuentes, por las plazas las aguas de tu río? (Prov., 5, 15).

Más que otra cosa guarda tu corazón, porque de él brotan manantiales de vida (Prov., 4, 23).

Todos estos textos y el conjunto de otros muchos: Is., 41, 18; 44, 3; 55, 1; Ez., 36, 25; 47, 1; Prov., 10, 11; Eccli., 21, 16; 24,40, justifican la interpretación tradicional, de la misma manera que los anteriores justificaban la otra. Por lo demás, como sugiere el pon-

---

modo: la roca material que suministró abundante bebida a los hijos de Israel era imagen de otra *Peña* viviente: Jahwéh, defensa inexpugnable de Israel y fuente de todo bien. Esta Peña, Yahwéh, sostén y guía y sustento de Israel era Cristo. Así entendido, el pasaje es una de las más gloriosas confesiones de la divinidad de Jesu-Cristo. Cf. Bover: *Sagrada Biblia* in l.; Id.: *Las epístolas de San Pablo* (Barcelona, 1950); Prat: *La théologie de S. Paul* (París, 1912, 2.ª ed.), II, página 216, n. 1.

(35) Cf. l. c., p. 9. Cita además, Ps. 77,15-16.20.

derado MALDONADO (36), el mismo evangelista, con la indicación que a continuación añade: *Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en El*, parece sugerir que no se trata aquí de un texto literal, y como previniéndonos para que no lo buscáramos inútilmente en las Escrituras, nos avisa que es el sentido lo que se pretende y no las mismas palabras, el Espíritu Santo simbolizado y no las aguas vivas.

Y si se admite, como parece debe admitirse, que el texto a que se alude no es uno particular, sino el conjunto de varios, y que se nos remite al sentido que ellos contienen, creemos que todavía puede insistirse, sin salirnos de este argumento, en favor de la interpretación tradicional. En efecto, en los versículos que nos conciernen, por dos veces usa Cristo el pronombre de primera persona refiriéndose a sí mismo:

> Quien tenga sed, venga A MI (πρός με)
> Quien cree EN MI (εἰς ἐμέ) como dice la Escritura...

E inmediatamente a continuación, en el último inciso, se usa el pronombre de tercera persona: manarán de SUS (αὐτοῦ) entrañas... No parece que tal pronombre en tercera persona, puesto que Cristo está citando un texto que no es literal, pueda referirse a otro que al creyente (37). Es lícito concluir, por tanto, que tampoco este segundo argumento puede considerarse como decisivo en contra de la interpretación que defendemos.

OTROS ARGUMENTOS

Otra de las razones aducidas en pro de la nueva interpretación es que así resulta el texto, desde el punto de vista gramatical, mucho más coherente. No deja de ser extraña, y aun contra la sintaxis, la estructura de la frase de San Juan según se interpreta tradicionalmente, y que en la traducción literal que dimos al principio decía:

---

(36) Cf. l. c., p. 666: «Quasi divinaret fore ut erraret per Scripturam lector quaerens ubinam ea essent verba, monet non verba quarenda esse sed sensum, non de aquis, sed de Spriritu Sancto locutum fuisse».

(37) Así arguye BOVER en la *Vida de Jesu-Cristo*, p. 283.

«*Quien cree en mí, como dice la Escritura, manarán de su interior ríos de agua viva*» (Jn., 7, 38).

Como es obvio, tal afirmación, imperfecta gramaticalmente, equivale a esta otra: «*Como dijo la Escritura, del interior de quien cree en mí manarán ríos de agua viva.*» No obstante, esta desventaja gramatical no tiene valor alguno. El mismo LAGRANGE, que tanto ha influído en la otra interpretación, no se lo atribuye. Responde él mismo: «La gramática no puede en este caso solventar la cuestión» (38). Y da la razón de que la frase entendida tradicionalmente es posible, pues ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ (el que cree en mí) quedaría a lo sumo como un anacoluto y el giro resultante, muy semítico y griego, no es en modo alguno raro en el Nuevo Testamento. Nos remite para comprobación a Mc., 9, 20; Apoc., 2, 26; 3, 12.21.

Además de estos casos pueden aducirse otros varios del mismo Evangelio de San Juan. Escribe en el capítulo sexto: «Esta es la voluntad del que me envió: que *todo* lo que me dió no pierda nada *de ello*, sino que lo resucite en el último día (Jn., 9, 39).» Y más adelante: «Mas *yo*, por lo mismo que digo la verdad, no *me* creéis» (Jn., 8, 45). Y también: «Según que le diste poder sobre toda carne, para que *todo* lo que le has dado, *a éstos* dé vida eterna» (Jn., 17, 2). Y aún todavía podríamos añadir algún otro, como el versículo segundo del capítulo quince. La mayor coherencia gramatical tampoco puede, por consiguiente, constituir un verdadero argumento, en contra de la interpretación tradicional.

Por otra parte, el texto es críticamente seguro. La unanimidad entre los críticos de mayor nota es casi completa. Incluyen el texto en sus ediciones críticas: VON SODEN, WESTCOTT-HORT, WEISS, VOGELS, NESTLE, LAGRANGE, BOVER. Sólo disiente en un pormenor TISCHENDORF, pues omite *pros me* (πρός με), el que tenga sed, venga 'a mí'. Pero con razón todos los críticos posteriores se apartan de él, pues además de que la documentación que soporta tal variante es muy exigua (la primera lectura del códice sinaítico, el códice Beza y el manuscrito palatino de la Vetus Latina, en contra del número in-

(38) Cf. *Évangile selon S. Jean*, p. 214: «La grammaire ne peut pas trancher le cas, car cette dernière solution est possible, ὁ πιστεύων demeurant en surplus comme une anacoluthe».

gente de todos los restantes códices), hoy día el códice sinaítico, sin duda bueno, pero que había sido valorizado desmesuradamente y que fué sin duda lo que determinó a TISCHENDORF, está cayendo del alto pedestal en que había sido colocado. Debido a esto y a que tal códice es propenso a las omisiones, resulta a algunos extraño, por no verse claro qué principio de crítica textual lo justifica, que MERK todavía siga poniendo en su aparato crítico un asterisco ante la omisión de la variante πρός με, lo cual significa que tal omisión es para él igualmente probable a la variante incluída en el texto (39).

RAHNER en su artículo aduce los códices Beza y palatino en favor suyo, pero únicamente con intención de probar que la interpretación que propugna es antigua. El que insista en la omisión del *pros me* en el códice Beza no es en manera alguna decisivo o concluyente, como acaba de notarse, ya que los críticos más modernos se pronuncian en su totalidad en contra de tal omisión. Y, por otra parte, no habiendo puntuación alguna en el códice, con poca certeza puede deducirse, únicamente por la disposición de las líneas e incisos, esta interpretación o aquella otra. Por lo demás, el códice es del siglo sexto. Cuanto al palatino, que es una traducción al latín del texto griego, sí lleva la puntuación B, conforme a la segunda interpretación, pero esto sólo nos confirma en que tal interpretación es también antigua. Decimos que sólo confirma, porque el manuscrito pertenece al siglo cuarto, o más probablemente al quinto, y ya sabemos que en el tercero HIPÓLITO era partidario de tal interpretación.

No queremos, finalmente, pasar por alto una razón que da el P. ZERWICK contra la interpretación tradicional en el artículo que publicó en «Verbum Domini» resumiendo al P. RAHNER. Dice así: «Textus ita distributus (según la interpretación tradicional) univocum quidem exhibet sensum, obscuritatibus tamen non carentem: *fons enim aquae vivae* (quae est Spiritus Sanctus v. 39) *in hac lectione esset ille qui credit...*» (40). Es decir, si el agua viva es el Espíritu Santo, ¿cómo el creyente puede ser fuente de esa agua viva, fuente del Espíritu Santo? Respondemos, según puede inferirse de cuanto llevamos dicho, que no es el creyente fuente de agua viva en el sentido que parece pretenderse. El agua viva que de Cristo beberá el creyente

(39) Cf. MERK: *Novum Testamentum graece et latine*⁷ (Romae, 1955).
(40) Cf. ZERWICK: «Verbum Domini», l. c., p. 327.

se convertirá en su interior en fuente o manantial de la que brotarán ríos. Será, pues, fuente el cristiano porque habrá bebido de Cristo y lo deberá ser porque el agua que da Cristo es de tal cualidad, que seguirá sin cesar manando en el interior del que la bebiere y apagará su sed para siempre. No otra cosa, como sabemos, es la que prometió el Señor a la samaritana: «*El agua que yo le daré se hará en él* UNA FUENTE *que salta hasta la vida eterna. Quien bebiere del agua que yo le daré no tendrá sed eternamente*» (Jn. 4, 14 . 13). Y a la luz de tales textos no parece tampoco pueda decirse con tanta aseveración que Jn. 7,38 contiene una «afirmación de carácter inusitado» (41).

Nuestros argumentos

De lo que llevamos dicho parece puede deducirse que las ponderadas ventajas de la nueva interpretación no son tan poderosas para que ésta necesariamente haya de preferirse. Si algo queda claro es que la probabilidad de la interpretación que se venía dando al texto es por lo menos tan sólida como la de la nueva que se pretende. Ninguna de las razones hasta ahora aducidas en pro o en contra la juzgaríamos decisiva para forzarnos a adoptar otra conclusión. Si más no hubiera ambas interpretaciones seguirían probables, y el preferir una u otra dependería, en último término, del arbitrio de cada autor. Creemos, sin embargo, que puede darse un paso más. Un análisis detenido del texto, según la nueva interpretación, tal vez nos descubra algunos inconvenientes y nos dé nuevas razones que nos hagan preferible la interpretación tradicional.

El texto, en conformidad con la puntuación B, habría de leerse:

> Si alguno tiene sed, venga a mí
> y beba el que cree en mí.

Esta disposición del versículo atrae por su paralelismo que parece muy conforme al estilo de San Juan, pero creemos se ha de conceder que tal paralelismo es por lo menos imperfecto. Los extremos de ambos incisos o frases no tienen exacta correspondencia, y la disposi-

(41) Cf. Mollat: *La Sainte Bible de Jerusalem* (París, 1953), p. 110: «Le caractère inusité de l'affirmation».

ción paralela no parece cuadrar con el contenido del texto. *Ir* a Jesús no es lo mismo que *beber* de El, y *tener sed* no llega a ser tanto como *creer en Cristo*. Por otra parte, y esto es más importante, dentro del estilo de San Juan, la disposición cruzada (o quiástica) de los dos incisos, resulta extraña y aun violenta. No hemos sabido dar, en sus escritos, con otros versículos paralelos de estructura completamente cruzada, mientras que abundan los de disposición normal, que es la que tiene la frase interpretada tradicionalmente. Júzguense estos casos:

El que viene a mí no padecerá hambre,
y el que cree en mí no padecerá sed jamás (Jn. 6, 35).

Como tú me enviaste al mundo,
yo también los envié el mundo (Jn. 17, 18).

El que tenga sed, venga,
y el que quiera tome de balde el agua de la vida (Apoc. 22, 17).

Vosotros de aquí abajo sois,
yo de allá arriba soy (Jn. 8, 23).

Porque mi carne es verdadero alimento
y mi sangre es verdadera bebida (Jn. 6, 55).

Y así también en otros muchos pasajes: Jn. 3, 18.30.36; 4, 22; 5, 26; 7, 6; 15, 2.5; 17, 23.

Ocurren, sin embargo, otros casos en que tal vez podría objetarse que la disposición de los versículos aparece cruzada. Entre ellos hemos hallado los siguientes, que los traducimos calcando la disposición del griego:

Las cosas que yo vi junto a mi Padre, esas hablo;
vosotros, las cosas que oísteis de vuestro padre, esas hacéis (Jn. 8, 38).

Vosotros de este mundo sois,
yo no soy de este mundo (Jn. 8, 23 *b*).

Salí del Padre y vine al mundo,
otra vez dejo el mundo y me voy al Padre (Jn. 16, 28).

Si bien se atiende, no son estos casos una verdadera objeción. Fuera de que en algunos de ellos más que paralelismo es una contraposición lo que se pretende, nunca se encuentra una disposición cruzada *completa*. Precisamente el nominativo o sujeto, que en nuestro caso es el decisivo, nunca aparece cruzado, ocupando el último lugar. Tal cruzamiento es aquí *parcial*, nunca completo. La disposición de

Jn. 7, 37, con el nominativo cruzado y al fin del segundo inciso, sería en San Juan el único caso. Tal razón nos parece encierra un valor no despreciable y es digna de tenerse en cuenta.

Porta otra parte, la invitación: *si alguno tiene sed* (ἐάν τις νιψᾷ) se relaciona más coherentemente con *beba* (πινέτω) que no esta misma sugestión, *beba*, con la frase *el que cree en mí*. Al hombre, como sediento, con mayor propiedad se le invita a acercarse y *beber*: *el que tenga sed venga a mí y beba*; como a creyente, con más propiedad se le premia y galardona: *de quien cree en mí manarán ríos de agua viva*. Esto, que parece razonable, se halla confirmado por todos los pasajes de San Juan en los que aparece la frase: *el que cree en mí*. En *todos los casos* al creyente se le hacen regaladas promesas:

El que cree en mí no padecerá sed jamás (Jn. 6, 35).
El que cree en mí, aun cuando haya muerto, vivirá (Jn. 11, 25)
Todo el que cree en mí no morirá para siempre (Jn. 11, 26).
El que cree en mí, las obras que yo hago, también él las hará (Jn. 14, 12).
El que cree en el Hijo, posee vida eterna (Jn. 3, 36).
El que cree en él, no es juzgado (Jn. 3, 18).

Quien cree en Mí no tendrá sed

Queda implícito en esta última razón que acabamos de apuntar un nuevo motivo o argumento que, aunque no lo vemos tratado en los autores, nos parece concluyente en favor de la interpretación tradicional. Hemos reservado para el final el desarrollarlo más ampliamente por creer merece preferente consideración. Según él, la frase puntuada de esta forma: *beba el que cree en mí*, además de no ser coherente, resultaría tautológica. En efecto, en más de una ocasión promete Cristo que el que cree vivirá eternamente (Jn. 11, 25), o que *el que cree tiene vida eterna* (Jn. 6, 47). Y los tales, los que creen y poseen la vida, *no tendrán ya más hambre ni más sed* (Apoc. 17, 16). El que cree en Cristo, por tanto, bebe de El.

Que esto sea así todavía aparece más claro en otro texto ya aducido:

El que cree en mí no padecerá sed jamás (Jn. 6, 35).

Consiguientemente, si el que cree no padecerá sed otra vez, es señal de que *creer* es *beber*. ¿Cómo puede entonces invitársele a

beber? El que ya cree ya ha bebido, y pues creer es beber de un agua que apaga la sed para siempre, el que cree no necesita volver a beber. El propio MALDONADO, hablando a otro propósito, tiene esta frase reveladora: «*venire ad Eum* (*Iesum*) *et bibere erat credere*», que según lo que acabamos de decir parece muy exacta. Y una vez admitido esto, todo el versículo, si no se acepta la puntuación tradicional, resulta tautológico e inapropiado: a quien ya ha bebido y no necesita volver a hacerlo se le invitaría a beber de nuevo, y a quien anda sediento se le invitaría sólo a acercarse. O bien, bajo otro aspecto, Jesús ofrecería su agua y daría de beber sólo a los que creen en El, que por esto mismo ya no tendrían necesidad de ella, no a todos los demás que andan afligidos y sedientos y que tanto la necesitan. ¿No resulta esto inadmisible y en contra de sus enseñanzas? ¿Cómo invitar a beber a quien cree en El si ha dicho que el que cree en El no tendrá sed otra vez? Y ¿cómo limitar la oferta de beber a sólo los que creen cuando a la samaritana, que todavía no creía, le ofrecía ya su agua que apagaba la sed para siempre? Hay que concluir que beber de Jesús y creer en El son sinónimos y, según esto, la puntuación tradicional del texto es la única que resultaría admisible. Jesús a los sedientos les invitaría a ser creyentes y les haría la promesa de que siendo creyentes ya no volverían a tener sed, las aspiraciones de su corazón quedarían totalmente saciadas.

A la luz de lo que precede, no vemos cómo puede afirmarse que la nueva puntuación solventa todas las dificultades y que sólo ofrece ventajas. TURNER llega a decir que la interpretación que rechazamos, aun sin tener en cuenta la primitiva tradición que la favorece, es para él «la única sostenible». Y BRAUN en «Revue Thomiste» dice acerca de la interpretación B: «Esta interpretación es tan obvia, tan conforme al matiz de las afirmaciones del Salvador concernientes a su propia persona, que jamás hubiera sido puesta en duda si la puntuación de los primeros incisos no hubiera modificado su sentido» (43). Creemos que lo menos que puede decirse de estas afirmaciones y de

---

(42) Cf. *Commentarium in S. Johannem*, p. 665.

(43) Cf. *L'Eau et l'Esprit*, l. c., p. 10: «Pareille interprétation est tellement obvie, tellement conforme aussi au mode des affirmations du Sauveur concernant sa prope personne, qu'elle n'aurait sans doute jamais été contestée si la ponctuation de la première coupure n'en avait déplacé le sens»; C. H. TURNER, l. c.: «Even wihout it—the patristic evidence—appears to me the only tenable view», p. 67.

otras muchas similares que pudieran aducirse es que son inconsideradas y que están escritas con demasiada precipitación.

Mas ya es hora de sintetizar y resumir lo que llevamos dicho. Nos inclinamos a creer que del examen minucioso de los argumentos aducidos en contra y de las razones a favor, puede decidirse con cierta objetividad que hay que dar la preferencia a la interpretación tradicional. Ella contiene cuanto ofrece la otra: que Cristo es fuente de aguas vivas, fuente del Espíritu Santo; y añade sobre ella el valor y ventajas de esas aguas vivas que son símbolo de Espíritu Santo, y que brotarán caudalosas en el interior del creyente, apagando su sed para siempre. Tal doctrina es además coherente con otras enseñanzas del evagelista y otras afirmaciones del propio Cristo; ofrece la ventaja de evitar toda tautología y es una invitación de alcance universal preñada de regaladas promesas. Razón tenía el P. LAGRANGE al afirmar que al cambiar de interpretación perdíamos la verdad que se suponía en la anterior (44). Verdad, añadimos nosotros, que no queda compensada con la nueva interpretación y que encierra, además, fecundas y muy valiosas enseñanzas.

¡SI ALGUNO TIENE SED VENGA A MÍ Y BEBA!

Intentemos ahora, para concluir, contemplar este texto en todo su conjunto y desentrañar en lo posible su significado. Cristo se halla en aquella luminosa mañana de la gran fiesta observando a la regocijada muchedumbre que con palmas en las manos acompaña al sacerdote. Ve cómo el sacerdote saca agua de la fuente de Siloé y la vierte luego en el templo ante el altar de los holocaustos. En tan solemnes momentos, mientras todavía suena en los oídos de todos el verso de Isaías que ha cantado el coro: *sacaréis agua con gozo de las fuentes de la salud* (12, 3), Jesús que ha estado pensando en el simbolismo de esa agua y que sabe cuánto necesita de El la muchedumbre y el mundo entero, de pie, en medio de la explanada, exclama en voz alta:

«¡SI ALGUNO TIENE SED, VENGA A MÍ Y BEBA! Yo soy la verdadera fuente de la salud, el manantial de las aguas vivas. Todo el que ven-

(44) Cf. *Evangile selon S. Jean*, l. c., p. 215.

ga a mí quedará saciado y no padecerá sed eternamente. El agua que yo daré es el Espíritu Santo, cúmulo de todas las gracias y bendiciones. Venir a mí y beber es creer en mí. Quien cree en mí tendrá en sí el Espíritu, el agua divina, que saciará los más íntimos anhelos de su alma. Tal agua apagará para siempre la sed del que la bebiere, pues es diferente a esa otra y se convertirá en su interior en manantial caudaloso del que brotarán ríos. A esta agua que yo ofrezco se refería la Escritura que dice: *del corazón del que cree en mí manarán torrentes de agua viva*!»

La primera parte del versículo que a continuación añade el evangelista: *esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en El*, viene a ser una confirmación de lo dicho: esas aguas son el mismo Espíritu Santo, que, recibido del Corazón de Cristo, morará en el corazón de los creyentes y colmará sus anhelos. La segunda parte: *porque todavía no había espíritu por cuanto que Jesús no había sido aún glorificado* (Jn., 7, 39), es una explicación de por qué Jesús es la fuente de esas aguas. No había espíritu significa que todavía no se había realizado la plena comunicación del Espíritu Santo que se había de derramar sobre los hombres. Tal plena comunicación, que es la promesa mesiánica por excelencia, estaba vinculada a la glorificación del Mesías, a su pasión, muerte y resurrección gloriosa. Cristo es la fuente de las gracias divinas porque nos las gana y merece con su redención amorosa. De su amor redentivo procede todo. Riquísimo contenido, pues, el de estos versículos interpretados tradicionalmente:

¡El Corazón de Cristo fuente de aguas vivas!

¡El Corazón de Cristo Dador del Espíritu Santo!

¡Aguas vivas que sacian los más íntimos anhelos del alma, que se convierten en manantial perenne, que restauran y dan vida eterna!

¡Espíritu Santo que morará en el corazón de los creyentes, colmará sus ansias, será fuente de bendiciones y los llevará a la dicha sin fin!

J. Cortés Quirant, S. J.

Nueva controversia en torno al voto de virginidad de Nuestra Señora

Introducción

La creencia en un voto o propósito de virginidad en Nuestra Señora había venido poseyendo pacíficamente las mentes de los pensadores católicos, para quienes las palabras de María: *Virum non cognosco*, sólo podían tener un sentido: Ella había resuelto permanecer virgen.

En efecto, al mensaje del ángel opone María una dificultad que, liberada de su semitismo, viene a decir: ¿Cómo puede ser esto —cómo puedo tener un hijo—, si no puedo tener relaciones matrimoniales?

Ahora bien, esta imposibilidad no era de orden físico, puesto que era muchacha núbil. Tampoco de orden moral o ético, porque en ningún caso se prohibía a una muchacha judía casada el uso del matrimonio. María, o estaba ya casada, o lo estaría en breve. Consecuentemente, la pregunta de María sólo admite un sentido posible: no podía tener relaciones matrimoniales porque se lo prohibía un voto.

De aquí que causara cierta sorpresa la opinión de un exégeta del campo católico (1) que, examinando el texto y su ambiente, se pronunció contra la existencia del voto. Roschini «se maravillaba mucho» (2) de una tal interpretación en un católico, cuando muchísimos protestantes —e incluso cita a Loysi— han visto claramente expresado en el texto el voto de virginidad de Nuestra Señora.

Pero la controversia que se iniciaba no se iba a resolver con una exclamación de sorpresa. Años adelante, un escriturista de la talla

---

(1) Haugg Donatus: *Das erste biblische Marienwort* (Stuttgart, 1938).

(2) *Mariología*, Pars secunda, pág. 349, not. 1 (Milano, 1942).

y el renombre de Gaechter arrojaba en el fiel de la balanza todo el peso de una penetrante y minuciosa investigación, pronunciándose, también él, contra el voto (3).

La solidez de la argumentación obligó a dar beligerancia a la tesis. La controversia se enciende. La investigación histórica comienza a descubrir aquí y allá nombres honorables del mundo católico que se pronunciaron en contra del voto o propósito de virginidad de María. Se recuerda que Cayetano fué contrario a él (4). Lagrange estima que la sentencia del cardenal dominico fué sustentada mucho antes y en tres ocasiones diversas por S. Ambrosio (5), y que esta interpretación tiene todas las garantías deseables en cuanto a su ortodoxia, porque ha sido anexionada a la Liturgia (6). Por Bardenhewer llegamos a saber que ningún Santo Padre nos informa del voto de María hasta San Agustín, ya en el siglo v (7). A la acusación lanzada contra Gaechter de que su interpretación (contraria a un voto de virginidad) «runs counter to the well-foundet traditional exegesis» (8), se ha podido responder con un dato insospechado: el de San Jerónimo, «profundo conocedor de toda la literatura cristiana aparecida hasta su tiempo y ardiente defensor del ideal de la virginidad», pero que, sin embargo, «no menciona ni una sola vez el voto de virginidad de María» (8 bis), a pesar de lo mucho que semejante voto confirmaba sus opiniones.

La controversia se enciende. El bloque del común sentir católico comienza a resquebrajarse. La sentencia opuesta al voto gana partidarios, y puede asegurarse, con Zerwick (9), «pauci sunt auctores, non pauci fautores».

---

(3) La argumentación se encuentra diseminada a lo largo del II tratado de su libro *Maria im Erdenleben* (Innsbruck, 1955³). Véase en concreto pág. 100 ss.

(4) *In quattuor Evangelia et Acta Apostolorum commentarii*, s. I, 1532, folio CVII.

(5) *Evangile selon Saint Luc* (París, 1921), pág. 32.

(6) Ibid. Lagrange no cita el lugar litúrgico que recoje la opinión de San Ambrosio. Gaechter (o. c., pág. 10) piensa que se encuentra en el Breviario dominicano.

(7) *Zur Geschichte der Auslegung der Worte: «Wie soll das gesehen, da ich keinen Mann erkenne?»* «Compte rendu du Congrès scient. internat. des Catho.», Freibourg (Suise) 1898.

(8) «Theol. Studies», 15 (1954), 311.

(8 bis) GAECHTER, o. c., pág. 9.

(9) *Exegesis in S. Lucam* (Notulae ex praelectionibus a. 1954-55 Romae habitis in «Pontificio Instituto Bibblico»).

La discusión rebasa ya los límites de una pura investigación científica y ha ganado la calle. Un autor tan ponderado como Schmaus, cuya teología tiene un evidente intento kerygmático, y, por tanto, práctico, y, en definitiva, popular, anuncia en su última obra esta teoría, de la que afirma: «quien pondere esta opinión de Haugg, Meier, P. Gaechter (...), se verá en la precisión de confesar que responde al texto de Lucas mejor que la interpretación agustiniana» (10).

Este breve preámbulo bastará para justificar la elección del tema, que es de la más pura actualidad en el campo exegético católico.

La línea de nuestro pensamiento pretende ser muy sencilla. Expondremos primeramente los argumentos en que se basan los negadores del voto de virginidad. Y a continuación haremos un breve análisis de la fuerza probatoria de esos mismos argumentos.

Naturalmente, vamos a limitarnos al aspecto bíblico, exegético, de la controversia. Otros argumentos de orden jurídico (validez del matrimonio contraído con voto o propósito de virginidad perpetua) no son de nuestra incumbencia (11).

Limitamos, además, voluntariamente, nuestra investigación al estado de la controversia entre los católicos. Prescindimos, en consecuencia, del problema de la autenticidad de los versículos 34 y 35, particularmente de las palabras cruciales ἄνδρα οὐ γινώσκω y de las diversas explicaciones que la exégesis protestante da al pasaje lucano. Advertimos únicamente, de pasada, que se puede confeccionar una larga lista de autores no católicos que han visto en las palabras de María un claro voto de virginidad por parte de la Señora (12).

Precisamente, la razón fundamental que mueve a muchos de ellos a rechazar la originalidad del pasaje es la evidencia del voto de virginidad que en él se encierra, imposible de conciliar, dicen, con las costumbres, el ambiente, los «postulados internos» en que María vivía.

Puestos así los límites a nuestro estudio, veamos las razones que han movido a este puñado de católicos a negar el voto de virginidad.

---

(10) *Mariologie* (München, 1955), pág. 119.

(11) Véase sobre el particular (LLAMERA, O. P.: *Estudios Josefinos*, BAC, 23 ss.

(12) Una breve noticia, con buena bibliografía, en BRODMANN: *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk. 1,34* «Antonianum», 30 (1935), 29 ss.

I

Desconocimiento de la virginidad en el A. Testamento

A) *Exposición.*

El primer argumento es de orden histórico: el desconocimiento de la virginidad en el Antiguo Testamento.

Por ser un motivo constante en la Sagrada Escritura se hace superfluo citar pasajes concretos de los libros santos en los que los hijos son considerados la suprema bendición del hombre justo y temeroso de Dios. Recuérdese la amargura de la esterilidad aun en mujeres santísimas y la opinión común acerca de la carencia de sucesión, como reveladora de la cólera o maldición de Dios sobre una persona. El episodio de la hija de Jefté es significativo.

Para una muchacha judía el matrimonio era su estado normal, el único posible. Para una joven no hay más que dos cortejos, reza el refrán árabe: el nupcial y el de la muerte.

Ahora bien, según estos autores, María debe ser juzgada y pensada dentro de su ambiente, e imbuída de la mentalidad de las muchachas de su tiempo. Para ella el matrimonio era el único estado posible. Más aún: el matrimonio representaba para ella una colaboración con los designios de Dios a la venida del Mesías. Sobre todo si se tiene presente que María pertenecía a la familia de David, una de cuyas hijas estaba destinada a ser, según las profecías, Madre del Salvador.

Naturalmente —se apresuran a confesar los adversarios católicos del voto—, queda siempre el recurso de apelación a una especial revelación de Dios que moviera a María a ofrendarle su virginidad. Pero de esta revelación no hallamos ningún indicio en el texto sagrado y, consecuentemente, debe ser rechazada en una interpretación exegética rigurosamente científica.

Veamos cómo resume Landersdorfer —adversario insigne del voto— su pensamiento sobre el particular:

«Es un hecho universalmente conocido que en el AT. faltaba del todo y absolutamente... toda estima de la virginidad... Lo mismo ocurría en los tiempos de Cristo. Y María, que, a pesar de todo, era

una muchacha de su tiempo, debió pensar del mismo modo, a no ser que haya sido instruída por parte de Dios de otra manera. Pero acerca de esto no sabemos absolutamente nada» (13).

B) *Crítica.*

1.° En primer lugar, parece un poco exagerada la afirmación transcrita de Landersdorfer de que la virginidad fuera *ganz und gar* desconocida. Hay en el A. T. ejemplos luminosos de hombres que se conservaron vírgenes para mejor dedicarse al servicio de Dios: Jeremías, Juan Bautista. Judit es alabada porque guardó su castidad. Brodmann (14) advierte que era un principio fundamental del A. T. que cuanto más cerca estaba un hombre de Dios, más pureza debía procurar. Ya rozando los tiempos de Cristo, hallamos la secta de los Esenios, que rehuían el matrimonio (15). Gaechter (16) procura desvirtuar la fuerza del argumento, observando que el culto de la virginidad entre los Esenios está exento de todo aprecio o estima de la castidad en sí. Su conducta obedecía a la opinión de que el matrimonio y la mujer son un mal, aunque necesario para la conservación del género humano.

A pesar de esta atenuación de Gaechter, dos cosas quedan en pie: que hubo hombres de acusadísima personalidad en el judaísmo que permanecieron vírgenes. Y que la mentalidad judía exigía tanta más pureza, incluso corporal, cuanto más cerca de la divinidad se hallaba el hombre. Estas consideraciones deben tener, al menos, la fuerza suficiente para aconsejar cautela en las afirmaciones (17).

Todo lo cual adquiere aún mayor importancia en el caso de María, si se tiene presente que, según la investigación de Gaechter, los rabinos cargaban el peso y la obligación de conservar la especie en el varón, no en la mujer (18).

2.° Debe, en segundo lugar, tenerse muy en cuenta la especialísima providencia de Dios sobre su Madre, precisamente en este aspecto de la virginidad y después que había resuelto nacer de mujer

(13) BZ, 7 (1909).
(14) O. c., pág. 41.
(15) Cfr. Voste: *De sectis judaeorum tempore Christi.*
(16) O. c., pág. 10.
(17) De igual manera concluye Lagrange: O. c., pág. 33.
(18) O. c., 100.

virgen. María, concebida sin pecado, debía tener una finísima sensibilidad para las cosas del servicio divino. Su alma, libre de toda mala inclinación, comprendió mucho antes que San Pablo la perfección de una entrega total, en cuerpo y alma, al servicio de Dios. Claro está que esta misma clarividencia espiritual la hizo comprender que ni la virginidad ni el matrimonio son bienes absolutos en sí mismos, sino en cuanto que son cumplimiento de la divina voluntad. Pero supuesta la igual indiferente voluntad de Dios, en igualdad de circunstancias, al alma de María debió aparecer claramente la preeminencia de una entrega total al servicio y al amor de Dios. Y nótese bien que estas consideraciones no exceden los límites de la más rigurosa exégesis católica. La concepción inmaculada de María y su consiguiente repercusión en su sensibilidad religiosa, no son suposiciones gratuitas, sino solidísimos datos a tener en cuenta por cualquier exégesis católica.

La conclusión a sacar es otra vez la misma: mesura en las afirmaciones. El ambiente no favorecía, desde luego, el voto de virginidad. Pero de este ambiente tampoco se puede concluir la imposibilidad del mismo. De manera que si por algún otro camino llegásemos a conocer un voto de esta naturaleza en María, no serían válidas las objecciones tomadas del ambiente interno.

II

Examen filológico del texto

1.º las palabras significan una virginidad en el pasado

A) *Exposición*

Para dar un análisis exacto del relato lucano se precisa previamente recomponerlo en la lengua aramaica en que originalmente fué escrito o, al menos, hablado.

Las palabras «ecce concipies» debieron sonar en labios del ángel: «*hinnāk harāh*» הִנָּךְ הָרָה

Ahora bien, desde el punto de vista puramente lingüístico, estas palabras pueden significar indistintamente un pasado, un presente o un futuro. Es decir, que pueden traducirse, como de ordinario se hace, por un: «he aquí que concebirás». Pero absolutamente hablando pu-

dieran traducirse: «he aquí que concebiste». Así hay que traducirlas en Gen., 16, 11. Y así justamente, según Landersdorfer (19), en un sentido de pasado, entendió María que la interpelaba el ángel: he aquí que concebiste. Por eso, naturalmente, la admirada sorpresa de María: «¿Cómo puede ser esto, si no conozco varón?», es decir, en arameo אישׁ לא ידעתי. Que traducido, puede significar igualmente: «¿Cómo ha podido ser esto, si no he conocido varón?» Bien se ve que en esta interpretación nada nos resta del voto de virginidad de María.

B) *Crítica*

¿Qué decir de esta «sat singularis» (Ceuppens) interpretación de Landersdorfer?

a) *Desde una perspectiva psicológica*:

Si admitimos, como parece más sólido y probado:

1) Que el mensaje del ángel encontró a María desposada tan sólo; y

2) Que a los desposados les eran ilícitas las relaciones matrimoniales, como ha probado vigorosamente Gaechter, hemos de admitir que el ángel supone que María ha concebido ilícitamente, es decir, en un tiempo en que las relaciones matrimoniales le estaban vedadas. María, interpretando las palabras de un pasado, piensa igualmente que el ángel le atribuye unas relaciones matrimoniales pecaminosas. Y cabe preguntarse si esto es sencillamente posible. El ángel, que llama a Maria κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ ¿podía atribuirle semejante injuria?

Y María, ¿podía atribuir semejante idea a un mensajero que la saluda con términos tan honrosos? Evidentemente, era muy difícil que semejantes pensamientos se le ocurrieran a María; sobre todo si se tiene presente que María pudo entender las palabras en su significado de futuro *he aquí que concebirás*. ¿Por qué entenderlas en un sentido tan extraño, casi imposible, cuando era obvio interpretarlas de un futuro, sobre todo en la suposición de Landersdorfer de que María no había hecho ningún propósito, ni menos voto de virginidad?

(19) BZ, 7 (1909), 30.

b) *Desde una perspectiva lingüística*:

Landersdorfer admite que María empleó un *lo jada'ati is* para su contestación. Ahora bien, los LXX traducen siempre esta forma con un tiempo aoristo: οὐκ ἔγνων, es decir, a modo de verbo activo (20). Si Lucas, de marcado sabor LXX en los capítulos de la infancia, se aparta de su modelo y sustituye el aoristo ordinario por un presente, prueba evidentemente que en el relato no se trataba de un pasado, sino de un presente, si no ya también de un futuro.

Por lo demás, Ceuppens (21) opina que María no respondió con un לא ידעתי sino con el participio אינני יודעת איש Y en este caso las posibilidades lingüísticas de Landersdorfer decrecen considerablemente, ya que el participio, dentro de su general atemporalidad, tiende a significar un *presente durativo* (22).

2.° Las palabras significan una virginidad únicamente en el presente y en el futuro inmediato, no en el futuro mediato

La exégesis de Landersdorfer no ha parecido hacer mucha fortuna entre los católicos. Pero en el año 1938, Haugg (23) volvió a la carga con una nueva interpretación que hacía inexistente, o al menos innecesario, el voto de virginidad de María. Tras Haugg siguió Auer (24), y modernamente, con un peso de erudición abrumador, Gaechter (25). En torno a ellos, como advertíamos en nuestra introducción, va condensándose una larga lista de autores de segunda fila, y, sobre todo, va condensándose la simpatía de muchos que, vencidos por su poderosa argumentación, se inclinan a creer que María, al tiempo de su matrimonio, no tenía ningún propósito o voto de virginidad.

---

(20) Cfr. Jouon: *Grammaire de l'Hebreu biblique*, 112a y c.

(21) *De Mariologia biblica*, Marietti, Torino-Roma (1948), 77.

(22) Jouon: O. c., 121 abcd.

(23) *Das erste biblische Marienwort* (Stuttgart, 1938).

(24) *Maria un das Jungfräulickeitsideal*, «Zeitschrift für Geist und Leben» (1950), 411-425.

(25) O. c.

A) *Exposición*

La argumentación de estos autores es inicialmente idéntica a la de Landersdorfer: la virginidad era desconocida en el tiempo y en el ambiente de María. Sólo una revelación de Dios puede obligarnos a admitir un voto tan fuera de lo normal en una muchacha palestinense. Y esta revelación de Dios no existe, ya que el único texto en que puede apoyarse la tesis favorable al voto, es decir, las mismas palabras de la Virgen, ἄνδρα οὐ γινώσκω admiten otro sentido más en consonancia con las circustancias reales de la vida de María.

Según esta teoría, el ángel hablaba a la Virgen de una concepción que se había de realizar inmediatamente, en aquel preciso instante. Ahora bien, María no estaba casada. Era sólo desposada. Los desposorios incluían muchos aspectos jurídicos que entre nosotros son propios del matrimonio. Con todo, el uso mismo del matrimonio, el comercio matrimonial, estaba excluído o reprobado por las buenas costumbres, y para una muchacha piadosa la violación de aquel uso constituía lo que nosotros llamamos pecado mortal. En estas circunstancias el mensaje del ángel anunciando a María que iba a ser madre inmediatamente incluía nada menos que un pecado mortal, ya que parecía invitársela a tener unas relaciones matrimoniales gravemente ilícitas. En esta situación la fina sensibilidad religiosa de María experimentó una sacudida. Inmediatamente afloraron a sus labios las palabras: «¿Cómo puede ser esto.., si no conozco varón?» Es decir, si no tengo marido; es decir, si no tengo relaciones matrimoniales...

La argumentación, como se ve, consta de cuatro premisas:

1) María es sólo desposada cuando recibe el mensaje del ángel.

2) En este estado no puede lícitamente tener relaciones matrimoniales.

3) El ángel le anuncia que debe concebir precisamente en este período de ilicitud de relaciones matrimoniales.

4) María pregunta cómo puede ser esto, cómo ha de ser madre en tiempo vedado.

Nos toca examinar los argumentos de cada una de estas afirmaciones:

1) *María es sólo desposada cuando recibe el mensaje del ángel.*

Esta primera premisa es admitida casi por unanimidad entre los exégetas. Y aunque modernamente se haya encendido alguna polémica en torno a la cuestión, y no falten nombres graves que sostengan lo contrario, como el del P. Bover, siguiendo a Frangipane (26), la mayoría sigue pensando que María era sólo desposada y vivía en casa de sus padres, y no en casa de José. A nosotros no nos interesa la discusión de los argumentos, y damos por más probable y más conforme a los documentos judíos que María era sólo desposada y vivía en su propia casa.

2) *En este estado, María no podía tener lícitamente relaciones matrimoniales.*

Gaechter ha sostenido esta tesis con gran peso de argumentos, a ciencia y conciencia de que la opinión contraria es «enteramente general en la exégesis» (27).

En realidad, los cinco argumentos que aduce son tan poderosos que le permiten navegar vigorosamente contra la corriente. Reconoce, con todos los comentaristas, que los esponsales creaban entre los esposos muchos lazos jurídicos y legales que entre nosotros son propios del matrimonio (pág. 90). El esposo era verdadero «señor»; la muchacha era «su mujer». Si moría el esposo, la mujer era considerada viuda, con derecho a la ley del levirato. Si siendo desposada pecaba con otro hombre era condenada a muerte como adúltera, mientras que si tenía comercio con «su señor» los hijos eran legítimos.

Si a todo esto añadimos que, según un axioma judío, la mujer se adquiría *pecunia, contractu, coitu*, ha podido derivarse fácilmente la idea de que el tercer modo era también ordinario en orden a la adquisición de la mujer. Y de hecho lo era en un caso: el del levirato, en el que la simple cohabitación sellaba el matrimonio.

---

(26) Un resumen breve y claro, con bibliografía, puede verse en PÁRAMO, S. J.: «Est. Josef», 7 (1954), 79 ss.

(27) O. c., 83. FERNÁNDEZ, S. J., en su *Vida de Jesucristo*, BAC (1954), 36, admite esta opinión general y, sabedor de los argumentos rabínicos aducidos por Gaechter, piensa que había en el uso del matrimonio cierto desorden, pero que ignoramos cómo se pensaba en los tiempos de Cristo.

A pesar de todas estas equivalencias, Gaechter sigue pensando que «el comercio sexual entre los desposados eran considerado inconveniente y deshonroso». He aquí sus argumentos (28).

1) *La decisión de Rabh.* «El Talmud babilónico nos informa que una vez alguien consumó unos esponsales por (la presentación de) un ramo de mirto. Entonces R. Aha bar Honau hizo preguntar a R. Joseph (bar Hijja + 333 pC) qué debería haberse. Este respondió: azótalo, según (la decisión de) Rabh y oblígale a un libelo de repudio según (el decreto de) S°muel.» Y se explica la respuesta: «Porque Rabh había condenado a flagelación sinagogal por esponsales ('al demqiddes) en el camino, por cóito, sin proposición de casamiento.., y cuando un prometido habita con su suegro.» Este pasaje y otros similares refieren el sentir de Rabh, pero arrojan luz sobre la opinión general de los esponsales por coito. Rabh no hubiera podido establecer un duro castigo por una conducta que no hubiera sido generalmente considerada como escandalosa» (Gaechter, página 85).

2) *El día de la boda de la prometida virginal.* «..., la ley judía presuponía generalmente la virginidad de la novia (...). Fuera del caso de una viuda, la muchacha entraba virgen en el matrimonio. Era una cuestión de honor para ella ser hallada virgen el día de la conducción (nissu'in). Antes de la insurrección de Bar Kochba (132-35 pC) y de sus tristes consecuencias, solían casarse las vírgenes el día cuarto de la semana, es decir, el miércoles. Del domingo al martes se daba tiempo para los preparativos inmediatos... La elección del miércoles tenía su razón de ser en que los lunes y jueves se celebraban juicios y así se daba al novio la posibilidad de demandar a su prometida por defecto de virginidad si estaba desflorada la noche de la boda. «Una virgen debe casarse el día 4.° y una viuda el día 5.°, pues dos veces por semana, el día 2.° y el día 5.° debe haber sesiones judiciales en las ciudades de modo que él (el esposo) pueda inmediatamente al día siguiente, demandar en juicio a su esposa si es que halló mancha en su virginidad.» Más tarde cambiaron los usos en Judea. «En el tiempo del peligro (persecución de Adriano)... procuraban las vírgenes casarse el día 3.° (martes) y los maestros no lo han

(28) O. c., pág. 85 ss.

prohibido.., Conjeturamos que... vigía en buena moral que la novia entrara virgen en la cámara nupcial y que, por tanto, también durante el tiempo de sus esponsales conservara su virginidad igual que una muchacha no desposada» (Gaechter, págs. 86-87).

3) *La separación de los prometidos.* «Querían además las buenas costumbres que los prometidos nunca se vieran a solas.., Rabh establece también la flagelación para el que «habita» en casa de su suegro, es decir, para el que ha pasado la noche en casa de su prometida. (Más adelante) «en Judea se permitía, según el R. Jeḥuda (hacia el 150) a los novios, siendo todavía prometidos, estar solos «una hora», a fin de que el corazón del prometido se hiciera osado hacia el corazón de ella». Se pretendía con ello hallar otra escapatoria al *ius primae noctis* de los romanos. La expedición, sin embargo, se daba sólo en Judea, mientras que en Palestina seguían en uso las antiguas severas costumbres... Aquellas muchachas que habían estado prometidas (y cuyo esposo había muerto antes de la conducción de la novia) podían (de nuevo, inmediatamente) casarse (es decir, prometerse y después casarse), exceptuadas las prometidas de Judea, porque él (el prometido) «había sido osado hacia ella»... Por lo que hacía a éstas (a las prometidas de Judea) debía primero experimentarse si habían concebido de su prometido, por lo cual antes de sus nuevos esponsales debían transcurrir tres meses...» (Gaechter, págs. 87-88). Para las galileas no había necesidad de tal demora.

4) *La kᵉthubba de la novia virginal.* La kᵉthubba de una virgen ascendía a 200 zuz (= denarios). La de una viuda a.., 100 zuz. Una virgen que, después de prometida (y antes de su casamiento) quedaba viuda o divorciada... recibe 200 zuz como kᵉthubba y puede presentársele demanda en juicio por falta de virginidad. Esta ley sólo tiene sentido si la muchacha al final de su período de prometida debía entrar virgen con los nissu'in en casa de su prometido.

Estas diferencias económicas demuestran poderosamente que las reglas al respecto tenían una aplicación práctica mucho más directa que las simples teorías (Gaechter, pág. 88).

5) *La bendición del matrimonio.* Según la antigua costumbre (...) la fórmula (de bendición del matrimonio) debía ser pronunciada en casa del novio (bᵉbēth hᵃthānim)... También aquí repercutió la persecución de Adriano. Contra el uso antiguo permitía R. Jᵉḥuda (hacia el 150 pC) que la bendición se diera también «en la casa de la

noiva...» R. Abbaje († 388/9 pC) da la verdadera razón. R. Jehuda tenía presentes las especiales circunstancias creadas por la persecución, durante la cual se hizo costumbre tener ya el primer coito antes de la boda (Gaechter, pág. 89).

«La conclusión de estas premisas —según Gaechter— es evidente e irrebatible. Se esperaba de los jóvenes, y sobre todo de las muchachas, continencia hasta el momento de la boda. La incontinencia era una ofensa a la honestidad y una torpeza, si no ya un adulterio. Bajo el influjo de la tendencia natural de las muchachas y del sentir general, esta continencia llegó a considerarse obligatoria en conciencia y su infracción equivalía a lo que nosotros llamamos falta grave o pecado mortal» (29).

3) *El ángel anuncia que María ha de concebir siendo desposada.*

Gaechter lo demuestra con un doble argumento, uno interno y otro sacado de las mismas palabras del mensaje:

a) Argumento interno. Hemos de presuponer que el ángel comunicó a María todas aquellas circunstancias que eran necesarias para que ella adquiera una cabal idea de lo que se la pedía. Obrar de otra suerte, al menos entre los hombres que quieren ponerse de acuerdo acerca de un extremo, es considerado como un engaño (30). Ahora bien, en las circunstancias de María, la cuestión temporal era decisiva. Había una diferencia fundamental para ella entre concebir siendo desposada (acto ilícito, pecaminoso) y concebir siendo ya «mujer», estando ya en casa del marido. Si, pues, la intención del Altísimo era hacerla madre siendo todavía esposa, para que María diera un consentimiento consciente, debía ser informada de este extremo importantísimo.

b) Por las mismas palabras del mensaje que nos hablan de una

(29) O. c., pág. 90. En esta teoría de Gaechter surge de nuevo y agudamente el problema de cómo se salvó ante sus conciudadanos el honor de María. Que de hecho quedase a salvo es admitido por todos los comentaristas (cfr. Fernández: O. c., pág. 36). Pero si María de hecho concibió siendo desposada, cuando las relaciones matrimoniales eran ilícitas, se pregunta uno cómo las compañeras nazaretanas no advirtieron el desliz. Para soslayar esta dificultad ha ideado Gaechter una hipótesis que, dentro de la pura posibilidad, ofrece muchos puntos dignos de consideración (cfr. o. c., 127 ss.).

(30) O. c., pág. 9.

concepción inmediata. La traducción del futuro συλλήμψῃ debería ser: «he aquí que vas a concebir ahora», ya que «estos futuros... dicen también la inmediatez de lo que se presenta» (31). Y aduce un ejemplo, tomado de los mismos capítulos de la infancia, en el que la inmediatez temporal salta a la vista: ἔσῃ σιωπῶν te quedarás mudo desde ahora mismo, anuncia el ángel a Zacarías (Lc., 1, 20) (32).

4) *María se limita a preguntar cómo podía ser madre si las relaciones matrimoniales le eran ilícitas.*

Hemos de presuponer, naturalmente, que María entendió perfectamente lo que se la pedía: Y se la pedía ser madre, siendo esposa solamente. Que de hecho entendiese así lo confirma su pregunta: «¿Cómo puede ser esto?...» Las palabras de la Virgen limitan la cuestión temporal al presente, prescindiendo en absoluto del futuro En efecto, la Virgen debió servirse de un participio: לא יודעת.

Ahora bien, la significación ordinaria y natural del participio es la de presente, si bien puede también extenderse a significar un futuro tanto inmediato como mediato (33). Todavía añade Joüon (121 *e*) una nota que pudiera parecer favorable a los que sostienen que en las palabras de María no se encierra ninguna alusión al futuro: cuando se quiere recalcar la significación de futuro de un participio (y ésta debería ser la preocupación de María si quería dar a entender un voto de virginidad vigente para toda la vida), se ayuda al participio con una forma del verbo היה.

Haugg remacha el argumento lingüístico observando que Lucas nunca emplea presentes con significación de futuro. Y si esto ocurre alguna vez en los sinópticos restantes, el helenista Lucas tiene buen cuidado de corregir cuidadosamente, poniendo los tiempos en sus tiempos gramaticales exactos (34).

---

(31) O. c., 97.

(32) O. c., 97, nota 68.

(33) Joüon: O. c., 121 abcd.

(34) Apud Zerwick, o. c., 131. Allí se citan dos ejemplos: Mat. 24, 40 nos dice: tunc erunt duo in agro, εἷς παραλαμβάνεται; Lucas, por el contrario: erunt duo in lecto uno: ὁ εἷς παραλημφθήσεται.

B) *Crítica*

1) *María es sólo desposada cuando recibe el mensaje del ángel.*

Esta primera premisa puede ser admitida sin discusión. Es admitida por la generalidad de los autores, y en el estado actual de nuestro conocimiento de las costumbres judías es la única aceptable.

2) *En el estado de desposada son ilícitas las relaciones matrimoniales.*

Advertíamos que con esta afirmación Gaechter se oponía a la sentencia común. Sin embargo, se ha apoyado en argumentos tan fuertes que no sin legítima satisfacción ha podido escribir en el prólogo de la tercera edición de su libro: «ningún crítico ha discutido que mi opinión acerca de las relaciones de los desposados entre los judíos contemporáneos.., responde a los documentos históricos» (35).

Con todo, y admitiendo el esfuerzo y la contribución notabilísima del autor al problema, no dejan de existir ciertas atenuantes de sus argumentos, ciertas consideraciones de carácter general que debilitan algún tanto la fuerza de los testimonios allegados.

Notemos con el P. Fernández, en su magnífica obra, que «es cierto que, según la literatura rabínica en él (en el acto conyugal entre desposados) cierto desorden» (36).

De hecho esto es lo que ha logrado probar Gaechter: que existía *cierto desorden* que se castigaba en algunas escuelas rabínicas. Pero de ahí a concluir que era considerado como *pecado mortal* hay una distancia considerable que Gaechter no ha salvado con ninguna cita rabínica. Y cabe preguntar: si el acto conyugal, aun implicando cierto desorden, no era tenido por estrictamente pecaminoso, ya que no estaba contra la ley, sino contra prescripciones rabínicas de algunas escuelas, ¿hubiese opuesto María a una clara voluntad de Dios esa especie de reparo nacido de la opinión de los hombres? No es del todo seguro.

En segundo lugar, el P. Patrizi nota que las prescripciones rabí-

(35) O. c., pág. 9.
(36) O. c., pág. 26.

nicas son nacidas de escuelas particulares y además posteriores al tiempo de Cristo (37). Tal vez no pueda urgirse demasiado la posterioridad, ya que los documentos citados por Gaechter hacen clara referencia a usos vigentes en el primer siglo. De todas maneras, entre los documentos rabínicos y la dispersión judía, media al menos una generación íntegra, que pudo dar origen a cambios importantes.

Pero sí cabe insistir en que se trata de disposiciones de escuelas particulares. El primer argumento aducido por Gaechter establece flagelación, *según el R. Rabh.* El hecho mismo de que los rabinos inferiores no se atrevan a dictaminar el caso y acudan a otro rabino más autorizado, da bien a entender que la doctrina no estaba muy clara.

En tercer lugar, supuesto que las relaciones matrimoniales fueran ilícitas, se plantea de nuevo, en toda su agudeza, la cuestión del honor de María. Si concibió en tiempo prohibido, las mujeres nazaretanas —linces de semejantes casos— lo hubieran advertido y *comentado*. Ahora bien, Gaechter prueba abundantemente que las nazaretanas nunca supieron nada que pudiera mancillar el origen de Jesús o la fama de su madre. El autor sale al paso de la dificultad con una ingeniosa distribución de los meses del embarazo a que hemos aludido en nuestra nota 29.

Estas consideraciones, sin conseguir anular la fuerza probatoria de los argumentos de Gaechter, demuestran que no son tan invulnerables como pudiera pensarse, y que la investigación de las fuentes rabínicas queda abierta todavía.

3) *El ángel le anuncia que debe concebir precisamente en el período de desposada, y María así lo entiende.*

Veamos la solidez de los argumentos empleados:

El argumento interno supone que en el mensaje se comunicaron a María todas las cosas necesarias para la recta inteligencia de lo que se le pedía. Y una de las más esenciales —según Gaechter— es la cuestión temporal.

Respondemos que esto es cierto tratándose de una concepción natural, a la cual parecía referirse María en su pregunta. En este

(37) *De prima angeli ad Josephum Mariae sponsum legatione commentatio*, 81, 1876, Romae.

caso, naturalmente, para ella tenía una importancia excepcional el factor *cuándo*. Pero tratándose de una concepción virginal, en la que la licitud de sus relaciones matrimoniales no entra para nada, cabe preguntarse si la cuestión temporal tiene tanta importancia. Y creemos que no. Creemos, simplemente, que en una concepción virginal el factor tiempo era indiferente. Esta cuestión podía interesar a María únicamente desde el punto de vista de la salvaguardia de su honor ante los demás. Pero María nunca hubiera opuesto una negativa o una dificultad a la voluntad divina sólo por no correr el riesgo de perder su honor. De hecho no opuso dificultades de este género. Para ella, lo único interesante —aun en la opinión de Gaechter— era la cuestión de la licitud de la concepción. Y ésta era lícita en todo tiempo, ya que se trataba de una concepción virginal.

Así, pues, no es del todo seguro que el ángel debiera informar de la cuestión temporal. De hecho, en el texto actual nada hay que permita deducir la inmediatez. Gaechter supone (38) que en el texto hubo originalmente un «ahora» que después se perdió. Pero, aunque un poco descarnadamente, pudiera responderse, con Brodmann: «quod gratis asseritur, gratis negatur». Mucho menos seguro es el argumento que se pretende sacar de las mismas palabras del ángel: *ecce concipies*. El ángel debió emplear un adjetivo: הרה, al igual que en otros lugares del A. T. (Is., 7, 14; Jue., 3, 5). Pero estos mismos pasajes paralelos demuestran que la frase no debe interpretarse necesariamente en un sentido de inmediatez temporal. Ciertamente que en Jue. se anuncia un suceso inmediato, pero en Isaías se ve meridianamente que la frase también puede referirse a un futuro, e incluso muy lejano. Tenemos otro ejemplo en el mismo capítulo primero de Lucas, v. 13, cuando se anuncia a Zacarías que su mujer concebirá y dará a luz un hijo. La concepción no se verifica inmediatamente, sino *post hos dies*, es decir, al cabo de la semana de servicio del sacerdote. Como es natural, aun anunciando la frase una inmediatez temporal, se entiende según las circunstancias de cada caso (39).

---

(38) O. c., 98.

(39 Mons. Enciso, presidente de la Asamblea bíblica en que este trabajo fué leído, tuvo la amabilidad de sugerirnos un certero argumento que posee gran eficacia probativa por hallarse dentro del texto y el contexto de los tiempos verbales que discutimos. Las palabras del ángel a María rezan en Lc. 1,31: ἰδοὺ

Esto mismo debe aplicarse a María: aun suponiendo que ella interpretase las palabras del ángel de una concepción inmediata, debió entender, naturalmente —y en el supuesto de los adversarios de que no tenía voto de virginidad—, que se le anunciaba una concepción a su debido tiempo, cuando fuera posible. ¿Por qué había de entenderlo precisamente de una concepción en tiempo vedado, cuando dentro de poco podría concebir lícitamente? ¿Ni por qué había de atribuir ella a un ángel semejante descabellado pensamiento? Si María tenía pensado entablar relaciones matrimoniales como cualquier muchacha palestinense, resulta extraño pensar que ella interpretase el mensaje como de una concepción ilícita.

Una insistencia:

Alguien podría insistir todavía. De hecho se trata de una concepción inmediata; luego de ella hablaba el ángel en su mensaje. Respondemos, con Zerwick (40): se trataba de una concepción que de hecho era inmediata, conc. Se trataba de ella precisamente en cuanto inmediata, nego. Como advertimos, lo único realmente interesante era que se trataba de una concepción virginal, en la que la cuestión temporal carecía de importancia.

4) *María se limitó a preguntar cómo podía ser madre si le eran ilícitas las relaciones matrimoniales.*

El argumento que se emplea para probar el aserto es doble. El primero queda examinado arriba: a María se le hablaba de una concepción inmediata y en este sentido pregunta. Hemos visto a qué debemos atenernos.

συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Ahora bien, de estos tres futuros, el último: καλέσεις no puede, no debe ser traducido por un futuro inmediato: *le llamarás ahora mismo*. Se trata de un futuro que se cumplirá «tempore opportuno», en la circuncisión. Luego, a pari, también puede admitirse el mismo sentido de realización no inmediata, sino a su debido tiempo, al precedente λαυλήμψῃ. Esto es: concebirás, no ahora sino cuando seas llevada a casa de José. Alguna atenuación puede hallarse al argumento objetando que se trata de tres eventos: concebir, dar a luz, llamar, que forman un tracto único, es decir que son considerados unitariamente, empezando a realizarse en aquel mismo instante. Pero en todo caso, sigue quedando en pie que la inmediatez exigida por el futuro no es tanta que no sufra dilaciones oportunas.

(40) O. c., 130-131.

María no responde: no conoceré varón. Limita la cuestión al presente: no conozco.

Recordemos el pasaje de Joüon, donde se habla sobre la fuerza temporal del participio arameo que debió emplear María. Este participio admite perfectamente una significación de futuro, o, hablando con más propiedad, de presente que se prolonga en el futuro. De hecho, el mismo Joüon interpreta este presente de María como «un état présent impliquant volonté d'y persevérer» (41).

Gaechter, con todo, insiste en su posición en el prólogo a la tercera edición de su libro, aduciendo un nuevo argumento, dignísimo de estudio, tomado del oriental «Las mil y una noches». En el cuento correspondiente a la noche 27 se pregunta a un joven, perdidamente enamorado de una muchacha, acerca de sus experiencias femeninas. «Por Alah —contesta el joven—, no conozco mujeres.»

Evidentemente, estas palabras no encierran ningún voto de virginidad: el muchacho suspiraba ardientemente por conquistar a su amada. A pari, concluye Gaechter, las palabras de María «no conozco varón» tampoco encierran un voto que abarcarse el futuro.

No me ha sido posible confrontar el original árabe. Poseo únicamente la traducción directa del árabe de Mardrus, Méjico, 1945, que vierte el pasaje de una manera empírica, favorable, en todo caso, a la opinión de Gaechter: «No tengo mujer.» Pero es claro que, dado el sentido semita del verbo conocer, la traducción de Mardrus es un poco ambigua, ya que se puede tener mujer y no conocerla, e inversamente. Gaechter parece traducir con más justeza: «Ich kenne keine Frauen.»

La eficacia del argumento es tan manifiesta que no merece la pena destacarla. Pero también aquí existen atenuantes considerables. Las circunstancias son tales que a juzgar por ellas —y sin ánimo de renunciar a un examen del texto original— en el caso del joven más bien debería traducirse «no he conocido mujeres», ya que el muchacho responde a una pregunta acerca de sus *experiencias* con mujeres. Y, naturalmente, puede decir que no las ha tenido, absolutamente. El caso de María es muy diverso. Se trata de un futuro en ella. Y ya sea un futuro mediato, ya inmediato, refiriéndose a él, y siendo

(41) *L'Evangile de Jésus-Christ*, 284.

desposada, María no podía decir tan absolutamente que «no conocía varón»..., a no ser que tuviera voto de virginidad.

El contexto del joven habla de un pasado.

El contexto de María habla de un futuro, como se ha demostrado aquí mismo, contra Landersdorfer.

¿Qué pensar de la opinión de Haugg de que Lucas no emplea nunca presentes con valor de futuros? La afirmación se rebate aduciendo ejemplos en contra. Así tenemos Lc., 12, 33: «facite vobis sacculos qui non veterascunt, thesaurum non deficietem in caelis, quo fur non *appropiat* neque tinea *corrumpit*»: ἐγγίζει, διαφθείρει, son dos presentes con evidente significación de futuro, o, mejor, de presente durativo.

Los exégetas cuidan, además, de advertir que el uso del presente en frases negativas significa explícitamente un estado actual, pero implícitamente la intención de continuar en él. Y esto no en virtud de leyes o reglas lingüísticas peculiares de la lengua hebrea, sino *vi verborum*. Se aducen varios ejemplos que iluminan suficientemente la afirmación. Zerwick (42) razona con el caso del hombre a quien ofrecen un cigarrillo. Si el interesado contesta: «No, gracias, no fumo», el sentido evidente de la frase es que no fuma nunca, que no tiene hábito de fumar.

Existen, además, otros elementos de juicio que acreditan que si María oponía únicamente una dificultad temporal, no debió haber empleado una frase tan universal y absoluta:

a) Porque supuesta su decisión de tener relaciones matrimoniales cuando las buenas costumbres lo autorizasen, y supuesto que ya había elegido esposo y había de contraer matrimonio con José, lógicamente debió decir: τόν ἄνδρα μου οὐ γινώσκω, y no de una manera universal: ἄνδρα οὐ γινώσκω.

b) Porque supuesto igualmente su voluntad de contraer relaciones matrimoniales a su tiempo, es decir, supuesto que ella se refería únicamente a una dificultad temporal, ante la embajada del ángel que la anunciaba la voluntad de Dios debió responder con más verdad y más rendimiento: «quoniam virum *nondum* cognosco» (43).

---

(42) O. c., 125. BRODMANN: O. c., pág. 37 nota 1 trae un ejemplo similar tomado del P. Diego de Estella.

(43) Cfr. ZERWICK: O. c., 129-130.

c) Porque la dificultad de María no era tan grave que pudiera motivar una negativa tan terminante. Supuesto que se tratase de una concepción inmediata, la solución era sencilla: se trataba, sencillamente, de adelantar las nupcias. Gaechter asegura que el día de la boda venía ya fijado desde el día de los esponsales y que no estaba en mano de cualquiera adelantar o retrasar las fechas. Brodmann, por el contrario, aduce un pasaje de R. Cijja en el que parece ser posible la abreviación del período e incluso la supresión total del tiempo esponsalicio (44).

Voto o propósito.

Existen autores que afectados por las diversas dificultades que acosan a los sostenedores del voto de virginidad, han querido eludir la dificultad radicalmente, atribuyendo a María no un voto —insólito en la sociedad judía contemporánea—, sino un mero propósito. Así, por ejemplo, Lagrange, Sickenberger, Schmid J., Holzmeister, Dausch, Innitzen y varios otros citados por Ceuppens y Brodmann (45).

Para nuestro intento, la distinción no reviste gran importancia. Lo único que hemos pretendido dilucidar ha sido la existencia o no existencia de una voluntad de virginidad en María. Por lo demás, todas las dificultades aducidas en contra del voto tienen casi el mismo valor aducidas contra el propósito. Puede comprobarse el aserto volviendo a repasar el artículo y leyendo propósito donde nosotros hemos venido diciendo voto. Los argumentos tienen idéntica validez en ambos casos, ya que, en puridad, entre voto y propósito sólo existe diferencia de grados.

Esto supuesto, no tenemos ningún inconveniente en conceder que la resolución de virginidad de María pudo limitarse a un solo propósito. Pero también concedemos que quien admita el propósito no puede tener reparos fundamentales para admitir el voto, ya que los votos a Yahwé eran práctica conocida entre los judíos.

---

(44) Brodmann: O. c., pág. 35.
(45) Brodmann: O. c., 40, nota 1. Ceuppens: O. c., pág. 78.

Conclusión

La conclusión de nuestro estudio debe ser modesta necesariamente. Atendida la fuerza probatoria de los argumentos que se oponen al voto, tal vez no se pueda afirmar alegremente la existencia del mismo. Pero una cosa es cierta: los argumentos, en todo caso, no son tales que obliguen a abandonar la tesis más extendida hasta el momento.

Y también es cierto igualmente que, admitido el voto o propósito de virginidad de María, el texto se explica más fácilmente sin necesidad de suplir palabras o de restringir más de lo justo el alcance temporal de los verbos.

Como ha podido observarse, para que la tesis —tan poderosamente defendida por Gaechter— pueda mantenerse, es absolutamente necesario que sean ciertas las cuatro premisas en que hemos distinguido sus afrmacions.

Pero la tercera premisa —que hace referencia a la inmediatez de la concepción, es decir, a la concepción siendo María sólo desposada— tiene puntos demasiado débiles. Tan débiles que no pueden resistir el impacto lingüístico a que han sido sometidos. No puede probarse que María entendiera el mensaje como de inmediata realización. Obviamente, atendida su psicología y su estado —próximo al matrimonio— debió de entender de una concepción a su debido tiempo. Y en este caso sus palabras לא ידעתי איש sólo tienen un sentido universal y absoluto: *he resuelto permanecer virgen.*

Marciano Villanueva, C. M. F.

Santo Domingo de la Calzada, septiembre de 1956.

El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos

I

Los anuncios en San Lucas y en el A. T.

En otro estudio anterior (1) hemos visto que los relatos canónicos de la Infancia de Jesús no son históricamente, ni siquiera literariamente, tributarios del pretendido género de infancia de los héroes profanos. ¿Podría decirse lo mismo—en el orden puramente literario, por supuesto—con relación a las infancias de los héroes bíblicos? La modesta aportación que ahora ofrecemos trata de responder a esta pregunta.

Ciñéndonos al relato lucano de la Infancia, una simple observación estadística de las frecuentísimas reminiscencias literarias del Antiguo Testamento que contiene, nos lleva preferentemente a los dos primeros capítulos del libro primero de Samuel, donde se narra la infancia de este importante personaje bíblico; a los capítulos 17-18 y 30 del Génesis, que refieren respectivamente la anunciación de Isaac y el nacimiento de los doce Patriarcas, y a los capítulos 6 y 13 del libro de los Jueces, donde se habla de Gedeón y Sansón.

Este crecido número de reminiscencias no puede ser casual, y nos hace sospechar una intención refleja. Si, como luego veremos, la composición literaria de estos relatos viejo-testamentarios responde al mismo esquema que observamos en las anunciaciones del nacimiento de Juan y de Jesús, la sospecha de una dependencia literaria se hace cada vez mayor, hasta convertirse en certeza.

---

(1) S. Muñoz Iglesias: *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, en Estudios Bíblicos 16 (1957) 5-36.

1.—*Anunciación de Juan y anunciación de Jesús.*

Para nadie es un secreto que el esquema de estas dos anunciaciones en el relato lucano es perfectamente idéntico, salvadas las necesarias diferencias impuestas por la historia.

En ambos relatos encontramos:

1.° Presentación de los personajes (2):

Juan	*Jesús*
Lc. 1,5-7	Lc. 1,26-27

(2) La presentación del matrimonio Zacarías-Isabel está calcado a la letra en la de los padres de Samuel (I Sam. 1,1). Cfr. nuestro estudio *Géneros literarios en los Evangelios*, en ESTUDIOS BÍBLICOS 13 (1954) 301 s. En ambos casos la futura grandeza de los personajes centrales (Samuel y Juan) se manifiesta en el hecho de que sus respectivas madres concebirán siendo estériles (I Sam. 1,2.5; Lc 1,7). El motivo recurre frecuentemente en personajes célebres del Antiguo Testamento. Aparte de Ana, la madre de Samuel, era estéril Sara, la madre de Isaac (Gén. 16,1; 17,17; 18,11-13; 21,2). También lo era Rebeca, la madre de Esaú y Jacob (Gén-25,21). Y la madre de Sansón (Jueces 13,2.3). Y Raquel (Gén. 30,1.22 ss.). Y por lo menos temporalmente, entre el cuarto y el quinto hijo, Lía (Gén. 29,35; 30,17 siguientes). Es curioso que la mayoría de las reminiscencias viejotestamentarias del relato lucano de la Infancia a que hemos aludido se encuentran en estos pasajes.

En el caso de Zacarías-Isabel, a la esterilidad de ésta se une la ancianidad de ambos, como ocurre también en el caso de Abraham y Sara (Gén. 17,17; 18,11; 21,5-7).

La presentación de María, simplemente desposada con José, parece encaminada a destacar la extraordinaria grandeza de su hijo, en cuya concepción la intervención divina será mucho más milagrosa que en los casos de esterilidad y vejez.

La teleología divina del motivo de la esterilidad en las madres de los grandes personajes bíblicos aparece reflejamente subrayada en el *Libellus de Nativitate Mariae*, cuando el ángel le dice a San Joaquín: «Videns quippe vidit (Deus) pudorem tuum et audivit sterilitatis opprobrium non recte tibi objectum. Peccati namque, non naturae, ultor est Deus, et ideo cum alicujus uterum claudit, ad hoc facit ut mirabilius denuo aperiat, et non libidinis esse quod nascitur, sed divini muneris cognoscatur.

»Prima enim gentis vestrae Sara Mater, nonne usque ad octogessimum annum infaecunda fuit? et tamen in ultima senectutis aetate genuit Isaac, cui repromissa erat benedectio omnium gentium. Raquel quoque, tantum Domino grata tantumque a sancto Jacobo amata, diu sterilis fuit, et tamen Joseph genuit, non solum dominum Aegypti sed plurimorum gentium fame periturarum liberatorem. Quis in ducibus vel fortior Sampsone vel sanctior Samuele? et tamen hi ambo steriles matres

2.° Aparición del ángel (3):

Juan	*Jesús*
Lc. 1,8-12	Lc. 1,28

3.° Turbación que experimenta el que recibe la visión (4):

Juan	*Jesús*
Lc. 1,13	Lc. 1,29

4.° Palabras tranquilizadoras del ángel (5):

Juan	*Jesús*
Lc. 1,13	Lc. 1,30

habuere. Si ergo ratio verbis meis tibi non persuadet, crede dilatos diu conceptus et steriles partus mirabiliores esse solere» (III, 1-2).

De igual manera destaca el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudo Filón el carácter providencial de la esterilidad de la madre de Samuel, con una significativa alusión al caso de Isaac: «Et dixit Deus: Nullus de filiis Fenennae poterit principari populo, sed natus de sterili quam dedi ei uxorem ipse erit propheta in conspectu meo. Et diligam eum quemadmodum dilexi Isaac, et erit nomen ejus in conspectu meo semper» (49,8).

(3) Comparadas con las apariciones angélicas en las anunciaciones del Antiguo Testamento, que en seguida examinaremos, estas dos del relato lucano de la Infancia resultan extraordinariamente sobrias. Recuérdese la plasticidad barroca de las teofanías de Moisés y de las apariciones angélicas a Abraham y Sara, a los padres de Sansón y a Gedeón, por no hablar más que de los casos que guardan más estrecha relación con nuestra materia. Aquí, en cambio, el autor se limita a presentarnos a Gabriel «de pie a la derecha del altar del incienso» en la aparición a Zacarías (Lc. 1,11), y entrando y saliendo en el escenario de la anunciación a María (Lc. 1,28.38).

La aparición a María va acompañada de un saludo del ángel, como en la aparición a Gedeón (Jueces 6,12).

(4) La turbación, que siempre es producida en las apariciones del Antiguo Testamento por el hecho mismo de la visión, como luego veremos, tiene esta motivación en Zacarías: Καὶ ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδών, καὶ φόβος ἐπέπεσεν ἐπ'αὐτόν (Lc. 1,12). En María, en cambio, la causa es el saludo del ángel: ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχη, καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἴη ὁ ἄσπασμὸς οὗτος (Lc. 1,29).

(5) El movimiento de las frases tranquilizadoras del ángel es idéntico en las dos anunciaciones: invitación a tranquilizarse; razón de esta tranquilidad, que a su vez es el motivo de la misión angélica; y, por último, anuncio del nacimiento del niño:

Μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία,
διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου
καὶ ἡ γυνή σου... γεννήσει υἱόν σοι (Lc. 1,13).

5.° Anuncio, por parte del ángel, de la concepción y del nombre del niño (6):

Juan	*Jesús*
Lc. 1,13	Lc. 1,31

6.° Descripción del oficio futuro del niño:

Juan	*Jesús*
Lc. 1,14-17	Lc. 1,32-33

Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ,
εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ
καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ... (Lc. 1,30 s.).

En el *Libellus de Nativitate Mariae*, «angelus Domini ei (Joaquim) cum inmenso lumine astitit. Qui cum ad ejus visionem turbaretur, angelus qui ei apparuerat timorem ejus conspescuit dicens: Noli timere, Joaquim, neque in visione mea turberis; ego enim sum angelus Domini, missus ab ipso ad te, ut annuntiem tibi preces tuas esse exauditas et eleemosynas tuas ascendisse in conspectum ejus» (III, 1).

(6) También aquí el movimiento de la frase es completamente idéntico; se anuncia el nacimiento, se predice la imposición del nombre y se enlaza con la descripción de su futura grandeza:

ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην...
ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον Κυρίου (Lc. 1,13.15).

Ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν
οὗτος ἔσται μέγας... (Lc. 1,31 s).

Es significativo el parentesco de estos dos anuncios con el del ángel a Agar antes de nacer Ismael.:

Ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱόν
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαηλ
ὅτι ἐπήκουσεν Κύριος τῇ ταπεινώσει σοῦ
οὗτος ἔσται ἄγροικος ἄνθρωπος... (Gén. 16,11).

De la misma factura es el anuncio que el ángel hace a Joaquín en el *Libellus de Nativitate Mariae*: «Proinde Anna, uxor tua, pariet tibi filiam, et vocabis nomen ejus Mariam; haec erit, ut vovistis, ab infantia sua Domino consecrata, et Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris...» (III, 3).

7.° Objeción del protagonista (7):

Juan	*Jesús*
Lc. 1,18	Lc. 1,34

8.° Respuesta confirmatoria del ángel:

Juan	*Jesús*
Lc. 1,19	Lc. 1,35

9.° ... ofreciendo una señal milagrosa como prueba (8):

Juan	*Jesús*
Lc. 1,20	Lc. 1,36 s.

Como se ve, el movimiento de la acción es el mismo en ambos relatos. Las únicas diferencias que observamos son exigidas por la historia y por las circunstancias: María dice que se cumpla lo que el ángel le anuncia (Lc. 1,38); a Zacarías le dice el ángel que se cumplirá (Lc. 1,20), y el Evangelista narra que se cumplió (Lc. 1,23 s.). Se describe cómo el pueblo esperaba a Zacarías y cómo éste, al salir, estaba mudo: cumplimiento del signo ofrecido por el ángel (Lc. 1,21 s.); no se refiere el cumplimiento del signo dado a María, porque éste se había cumplido antes; psicológicamente María adquiere conciencia experimental de ello en la visita a Isabel. Falta en la visión de Zacarías la nota de la desaparición del ángel, que se da en la anunciación a María (Lc. 1,38); pero, en cambio, tanto de Zacarías (Lc. 1,23) como de María (Lc. 1,39) se dice que se fueron. El viaje de Zacarías, de vuelta a su casa, tiene como efecto la con-

---

(7) La objeción tiene siempre por fin en estos casos resaltar lo extraordinario de la intervención divina. En la anunciación de Zacarías subraya la dificultad de concebir una mujer anciana. En la de María sirve para que el ángel aclare la acción milagrosa del Espíritu Santo en virtud de la cual María concebirá sin obra de varón.

(8) El signo ofrecido por el ángel forma parte del esquema de las anunciaciones. Casi siempre lo piden los protagonistas. En el caso de Zacarías tiene razón de castigo, cosa que no ocurre nunca fuera de aquí, aunque a veces la incredulidad de los que reciben la aparición es más ostensible. En el caso de María, persiste el ofrecimiento del signo por parte del ángel, a pesar de que ella no lo ha pedido, ni siquiera ha dudado. Igualmente, en el *Libellus de Nativitate Mariae*, el ángel ofrece a Joaquín un signo sin que éste se lo pida (III, 4).

cepción del Bautista, el ocultamiento de Isabel por cinco meses y las palabras de ésta (Lc. 1,23-25); el de María a Ain Karim da lugar a la escena de la Visitación, en la que habla también Isabel y que va seguida de una permanencia de María por tres meses en casa de sus parientes (Lc. 1,39-56).

2.—*Los anuncios en el Antiguo Testamento.*

El parentesco literario entre la anunciación del Bautista (Lc. 1,11-20) y la de Jesús (Lc. 1,26-37) es demasiado claro para que haya que insistir en él, y demasiado cercano para que se pueda hablar de influencias literarias, salvo en el caso—no del todo imposible—de que la anunciación primera pertenezca a una fuente distinta del que redactó la segunda.

Con todo, los principales motivos literarios comunes a ambos relatos—aparición del ángel, turbación del que recibe la visión, anuncio del mensajero divino, objeción del protagonista y confirmación del ángel por medio de un signo—aparecen asimismo en las anunciaciones del Antiguo Testamento y ponen al crítico en la pista de un posible procedimiento literario común.

Recientemente, el P. Audet, O. P. (9), ha intentado un análisis de los elementos que constituyen el género literario de los «anuncios», por comparación con los otros dos géneros emparentados: el sueño y la profecía. Estos géneros tienen de común que «traducen un modo de comunicación con lo divino, en el que siempre Dios toma la iniciativa» (p. 350). Pero tienen sus diferencias: el sueño suele ser de interés individual, mientras el anuncio, y la profecía sobre todo, lo tienen más universal (no hay que insistir demasiado en esto). El sueño se suele desarrollar en la intimidad más íntima; se puede contar, pero no tiene testigos. Generalmente, el que sueña ve y oye pero suele hablar poco o nada. El «anuncio» se da en estado de vigilia; el que lo recibe suele dialogar; generalmente es claro y no necesita, como el sueño, ulterior interpretación. La profecía puede mirar al presente, al pasado y al porvenir, mientras que el sueño y el anuncio suelen referirse casi exclusivamente al futuro. Estas formas puras a veces se mezclan (10).

---

(9) *L'annonce à Marie*, en «Revue Biblique» 63 (1956) 346-374.

(10) PAUL HUMBERT (*Der biblische Verkündigungstill*, en «Archiv für Orientforschung» 10 [1935] 77-80) se limitó a estudiar la forma literaria del *mensaje* que

Por vía de ejemplo, y sin profundizar en el análisis, examinaremos cuatro casos del Antiguo Testamento, a los cuales nos han llevado como de la mano las reminiscencias viejo-testamentarias que hemos descubierto en el primer capítulo de San Lucas: las anunciaciones de los nacimientos de Isaac (Gén. 17-18) y de Sansón (Jueces 13), y las misiones de Moisés (Ex. 3-4) y de Gedeón (Jueces 6,11 ss.).

En todos estos casos, como en las dos anunciaciones del Evangelio de San Lucas, aparecen los cinco elementos que acabamos de indicar.

Veámoslo en un cuadro sinóptico:

	(Gén. 17-18) *Isaac*	(Ex. 3-4) *Moisés*	(Juec. 6) *Gedeón*	(Juec. 13) *Sansón*	(Lc. 1) *Juan*	(Lc. 1) *Jesús*
1) Aparición del ángel.....	17,1 = 18,1	3,2-6a	6,12	13,3.9	1,11	1,26-28
2) Turbación del recipiendario de la visión..	17,3 = 18,2	3,6b	(6,22-24)	(13,20-22)	1,12	1,29
3) Anuncio del mensajero divino.....	17,14-16 18,10	3,7-10	6,14	13,3-5.7.13s.	1,13-17	1,30-33
4) Objección del protagonista.	17,17 18,10-12	3,11.13; 4,1.10.13	6,15	(?)	1,18	1,34
5) Confirmación del ángel por medio de un signo.....	17,19s. 18.13s.	3,12; 4,2-9.17	6,16-21	13,20	1,19-20	1,35-37

Anunciación de Isaac (Gén. 17-18).

En la doble recensión de este anuncio que contiene el Génesis —una hecha a Abraham y otra a Sara— encontramos los cinco motivos mencionados:

La *aparición* del capítulo 17 del Génesis es la quinta vez que Dios habla a Abraham. En las tres primeras —Gén. 12,1 (en Harran); 12,7

---

constituye el centro de las *anunciaciones de nacimientos*. Comparó Jueces 13,3-7; Gén. 16,11; Is. 7,14-17; Lc. 1,31 s., tomando como modelo Gén. 16,11.

El «Sitz im Lebem» del anuncio de los nacimientos sería, según Humbert, el oráculo que responde a la petición de una mujer estéril o desesperada por la suerte de su hijo.

(en Sichem) y 13,14 (después de separarse de Lot)— no hay diálogo. Dios invita a Abraham a abandonar su patria y le promete la tierra de Canaán. El Patriarca obedece. La cuarta vez (Gén. 15), después de la expedición victoriosa contra los tres reyes que se habían llevado cautivo a Lot, «la palabra del Señor vino a Abraham por medio de una visión» (Gén. 15,1), y la conversación entre ambos es descrita en cinco escenas.

Dice Yahvéh:

— «No temas, Abram, yo soy tu escudo; tu recompensa será muy grande».

Contestóle Abram:

—«Señor, Yahvéh: ¿qué vas a darme? Yo me iré sin hijos y será mi heredero ese damasceno Eliecer. No me has dado descendencia y será mi criado quien me herede».

Pero en seguida le respondió Yahvéh:

— «No te heredará ése, sino, al contrario, uno salido de tus entrañas, ése te heredará».

Acto seguido Yahvéh saca fuera a Abram y le muestra las estrellas del cielo, asegurándole que numerosa como ellas será su descendencia.

Después nuevo diálogo.

Díjole Yahvéh:

—«Yo soy Yahvéh que te saqué de Ur Casdim para darte esta tierra en posesión».

Preguntóle Abram:

—«Señor, Yahvéh: ¿en qué conoceré que he de poseerla?»

Y Dios le manda preparar un sacrificio.

«Cuando estaba ya el sol para ponerse, cayó un sopor sobre Abram y fué presa de gran temor, y le envolvió densa niebla».

Nuevo monólogo de Yahvéh en el que anuncia a Abram las vicisitudes de su pueblo en Egipto; y por fin, puesto ya el sol, aparece la señal de la «hornilla humeando y un fuego llameante que pasó por entre las mitades de las víctimas».

Como se ve, los cinco motivos literarios de las anunciaciones en San Lucas aparecen, aunque en distinto orden, en esta cuarta visión de Abraham.

Pero vengamos ya a las apariciones en que se anuncia el nacimiento de Isaac.

1.—En el capítulo 17 «cuando era Abraham de noventa y nueve años, se le apareció Yahvéh».

En el capítulo 18, «apareciósele Yahvéh un día en el encinar de Mambré. Estaba sentado a la puerta de la tienda a la hora del calor y abriendo los ojos vió parados cerca de él a tres varones».

2.—En ambas ocasiones, «Abram cayó rostro en tierra» (Gén. 17,3.17; 18,2). Acostumbrado a las manifestaciones de Dios, el Patriarca no se asusta, ni se turba. Pero el equivalente de la turbación es esa adoración reverente que le hace bajar su rostro hasta la tierra.

3.—En el cap. 17,1-14 Dios renueva a Abram la promesa de la descendencia numerosa y establece con él el pacto de la circuncisión. Acto seguido le anuncia la concepción de Isaac (v. 15s): «Sarai tu mujer no se llamará ya Sarai, sino Sara; pues la bendeciré, y te daré de ella un hijo, a quien bendeciré y engendrará pueblos».

En el cap. 18,10 la misma promesa:

«Y dijo uno de ellos:

— A otro año por este tiempo volveré sin falta, y ya tendrá un hijo Sara tu mujer».

4.—Al primer anuncio, Abram «se reía, diciéndose en su corazón:

— ¿Conque a un centenario le va a nacer un hijo, y Sara, ya nonagenaria, va a parir?» (Gén. 17,17).

La misma sonrisa de duda e idéntica objeción opone Sara en la segunda aparición:

«Rióse, pues, Sara dentro diciendo:

— Cuando estoy ya consumida, ¿voy a remocear, siendo ya también viejo mi señor?» (Gén. 18,12).

5.—Pero en ambos casos el mensajero divino se reafirma en el anuncio, ofreciendo como señal la fecha del nacimiento que será precisamente dentro de un año:

«Pero le respondió Yahvéh:

— De cierto que Sara, tu mujer, te parirá un hijo a quien llamarás Isaac...; mi pacto lo estableceré con Isaac, el que te parirá Sara el año que viene por este tiempo» (Gén 17,19-21).

«¿Hay algo imposible para Yahvéh? A otro año por este tiempo volveré y Sara tendrá ya un hijo» (Gén 18,14).

Observaciones:

Fuera de estas coincidencias esquemáticas, el pasaje de la anunción de Isaac tiene otras más particulares con las dos anunciaciones que refiere San Lucas: tales como el cambio de nombre de los protagonistas de la visión, la imposición divina del nombre al niño que

va a nacer, y las expresiones relativas al agrado de Dios en los padres y a la omnipotencia divina para obrar el milagro que el caso requiere.

1.—Dios *cambia el nombre* de Abram en Abraham (Gén. 17,5) y el de Sarai en Sara (Gén. 17,15). El P. Audet (11) sospecha que equivalen a un cambio de nombre los calificativos de «héroe fortísimo» y de «agraciada» que los ángeles dan respectivamente a Gedeón (Jueces 6,12) y a María (Lc. 1,28).

2.—Dios indica a Abraham, al anunciarle el nacimiento de su hijo, *el nombre que deberá llevar* (Gén. 17,19), cuya significación queda clara en el contexto. Lo mismo ocurre en las anunciaciones del nacimiento de Ismael (Gén. 16,11), de Juan (Lc. 1,13) y de Jesús (Lc. 1,31).

3.—Otro motivo literario común es el *hallar gracia a los ojos de Dios*. La diferencia está en que a María se lo dice afirmativamente el ángel, mientras que en el caso de Abraham es éste quien modesta y condicionalmente lo sugiere al enviado de Dios. Dice el ángel a María: εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ (Lc. 1,30). Abraham les dice a los tres varones que se le aparecen en Mambré: אֲדֹנָי אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ = εἰ ἄρα εὗρον χάριν ἐναντίου σου (Gén. 18,3). En el mismo sentido y tono se expresa Gedeón cuando el ángel le anuncia su misión, si bien los LXX traducen más literalmente: *A:* Καὶ εἰ εὗρον χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς σου.—*B:* Εἰ δὲ εὗρον ἔλεως ἐν ὀφθαλμοῖς σου (Jueces 6,17). Y de forma parecida responde Ana, la madre de Samuel, al Sumo Sacerdote Helí que pide a Dios atienda los ruegos de la pobre mujer estéril: תִּמְצָא שִׁפְחָתְךָ חֵן בְּעֵינֶיךָ = Εὗρεν ἡ δούλη σου χάριν ἐν ὀφθαλοῖς σου (I Sam. 1,18). Difícilmente se nos persuadirá que Lucas dependa del griego de los LXX en ninguno de estos casos. Pero muy bien pudiera haber tenido delante un texto hebreo parecido que él habría traducido libremente. Sahlin (12) retraduce así al hebreo el texto de Lc. 1,30: כי־מצאת חן לפני האלהים. Nosotros nos inclinaríamos por בעיני en lugar de לפני. La traducción lucana παρα sería una versión libre para evitar el hebraísmo ἐν ὀφθαλμοῖς, como hicieron los LXX en Gén. 18,3

(11) *Art. cit.*, pp. 353, 355, 358 s.

(12) HARALD SAHLIN: *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, 1945), p. 116. Delitzsch traduce: כִּי־מָצָאתְ חֵן לִפְנֵי הָאֱלֹהִים.

traducido por ἐναντίου. De ser así, la frase del ángel a María correspondería perfectamente al hebreo de los tres casos antes citados (13).

4.—Por último, parece descubrirse cierto paralelismo entre las últimas palabras del ángel a la Virgen, que resaltan la omnipotencia de Dios para obrar el milagro que se le anuncia, y las palabras finales de Dios a Abraham en la aparición a que nos estamos refiriendo. Dice el ángel a María: οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα (Lc. 1,37). Dios le había dicho a Abraham: הֲ יִפָּלֵא מֵיְהוָה דָּבָר (Gén. 18,14). La forma interrogativa hebrea es traducida por los LXX con una proposición negativa directa: μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα como en el caso de Lc. 1,37. Nos inclinaríamos a pensar que Lucas dependiera del griego de Gén. 18,14 y no del hebreo. Pero en Jeremías 32,17 encontramos la misma expresión y en la misma forma negativa: ל·א יִפָּלֵא מִמְּךָ כ·ל־דָּבָר. Los LXX en este caso (Jer. 39,17) dan una versión que supone una lección diferente: οὐ μὴ ἀποκρυβῇ ἀπὸ σοῦ οὐθέν, lo cual excluye totalmente que Lucas dependa del griego en este lugar, mientras hace probable la hipótesis de que tuviera delante un texto hebreo parecido al de Jeremías 32,17. Sahlin (14) retraduce nuestro texto de Lucas:

כי־לא מן־האלהים יפלא כל־דבר

Nos parece mucho más hebreo y en consonancia con los dos textos citados:

כי־לא יפלא מיהוה (מן־האלהים o) כל־דבר

La misión de Moisés (Ex. 3-4).

También aquí los cinco motivos literarios, que descubrimos en las anunciaciones del primer capítulo de Lucas, aparecen claramente.

1.—Dios se aparece a Moisés en medio de la zarza (Ex. 3,1-6a).

2.—La reacción de éste acusa un gran temor:

«Moisés se cubrió el rostro, pues temía mirar a Dios» (Ex. 3,6b).

3.—Yahvéh le anuncia su propósito de enviarle para sacar a Israel de Egipto (Ex. 3,7-10).

---

(13) De Noé se dice: מָצָא חֵן בְּעֵינֵי יהוה (Gén. 6,8). Cfr. Gén. 19,19; Ex. 33,12-17; Num. 11,11.

(14) *O. c.*, p. 139. Delitzsch traduce: כִּי לֹא־יִפָּלֵא מֵאֱלֹהִים כָּל־דָּבָר.

4.—En el diálogo que sigue Moisés opone a Yahvéh hasta cinco objeciones:

«¿Y quién soy yo para ir al Faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel» (Ex. 3,11).

«Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: el Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre ¿qué voy a responderles?» (Ex. 3,13).

«No van a creeerme, no van a escucharme: me dirán que no se me ha aparecido Yahvé» (Ex. 4,1).

«Pero, Señor, yo no soy hombre de palabra fácil, y esto no es ya de ayer ni de antesdeayer, y aun ahora, que estoy hablándote, se me traba la lengua» (Ex. 4,10).

«¡Ah Señor! manda tu mensaje, te lo pido, por mano del que debas enviar» (Ex. 4,13).

5.—A las cinco objeciones contesta Yahvéh confirmando su propósito de enviar a Moisés. Y le ofrece un signo:

«Yo estaré contigo; y ésta será la señal de que soy yo quien te envía: cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, sacrificaréis a Dios sobre este monte» (Ex. 3,12).

Más aún: por su mandato y en su misma presencia, Moisés realiza el doble milagro de la vara y de la lepra (Ex. 4,2-9). Todavía Dios le da poder para un tercer milagro:

«... coges agua del río y la derramas en el suelo, y el agua que cojas se volverá en el suelo sangre» (Ex. 4,9).

Observaciones:

Aparte del esquema fundamental, que consideramos característico de las «anunciaciones», pocas reminiscencias literarias del pasaje del Exodo encontramos en los Evangelios de la Infancia.

1.—La expresión ὁ Κύριος μετὰ σοῦ (Lc. 1,28) que el ángel dirige a María y que rectamente Sahlin (15) retraduce יהוה עמך pudiera considerarse paralela de la que Dios mismo pronuncia en su diálogo con Moisés: כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ (Ex. 3,12) y que los LXX traducen: Ἔσομαι μετὰ σοῦ. No obstante, creeríamos que el paralelo más cercano se encuentra en la anunciación a Gedeón, como veremos en seguida.

---

(15) *O. c.*, p. 112. Igual Delitzsch.

2.—Lo mismo pudiera decirse de la frase del *Magnificat*: ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ (Lc. 1,48), que podría ponerse en relación con Ex. 3,7: רָאֹה רָאִיתִי אֶת־עֳנִי עַמִּי (16), cuya composición literaria corresponde a la de I Sam. 1,11 y Gén. 29,32, que es donde se inspiró sin duda el autor de Lc. 1,48.

3. Finalmente, resulta incuestionable que las palabras del ángel a José en Mt. 2,20, cuando le manda regresar a Palestina: τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου, están calcadas en Ex. 4,19 cuando Dios manda a Moisés regresar a Egipto sin miedo, τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντες σου τὴν ψυχην, donde la dependencia respecto al griego de los LXX es más clara que respecto al hebreo masorético cuyo texto dice: כִּי־מֵתוּ כָל־הָאֲנָשִׁים הַמְבַקְשִׁים אֶת־נַפְשֶׁךָ Esta reminiscencia literal explicaría por qué el ángel en Mt. 2,20 usa el plural, aunque el estorbo desaparecido por la muerte parece haber sido simplemente Herodes (17).

La misión de Gedeón (Jueces 6).

De nuevo descubrimos los cinco motivos de las anunciaciones de Lucas que venimos encontrando en los mensajes que acabamos de examinar.

1. La *aparición del ángel* comienza con un saludo:

«Apareciósele el ángel de Yahvéh y le dijo:

—Yahvéh contigo, valiente héroe» (Jueces 6,12).

2. A las primeras palabras del ángel no responde, como era de esperar, *ninguna turbación* por parte de Gedeón. Se turbará más tarde, cuando descubra la naturaleza del mensajero, y por cierto hasta llegar a temer por su vida:

«Viendo Gedeón que era el ángel de Yahvéh, dijo:

—¡Ay, Señor, Yahvéh! ¿Entonces he visto cara a cara al ángel de Yahvéh?

Díjole Yahvéh:

—La paz sea contigo; no temas, no morirás» (Jueces 6,22 s.).

---

(16) Un eco de esta expresión, y con el mismo carácter colectivo, encontramos en Dt. 26,7.

(17) Sobre las semejanzas entre los dos primeros capítulos de San Mateo y los textos bíblicos y tradiciones midrásicas relativas a Moisés, cfr. R. Bloch: *Moïse dans la tradition rabbinique*, en «Cahiers Sioniens» 8 (1954) 164-166 (106-112).

3. El ángel propone claramente a Gedeón *el objeto de su embajada:*

«El ángel de Yahvéh se volvió a él y le dijo:

—Ve y con esa fuerza que tú tienes libra a Israel de las manos de Madián; ¿no soy yo quien te envía?» (Jueces 6,14).

4. Sigue la *objeción del protagonista:*

«Gedeón le dijo:

—De gracia, Señor, ¿con qué voy a libertar yo a Israel? Mi familia es la más débil de las de Manasés, y yo soy el más pequeño de la casa de mi padre» (Jueces 6,15).

5. Pero el ángel *le confirma en su misión y le ofrece*—a petición del propio futuro juez—*un signo:*

«Gedeón le dijo:

—Si he hallado gracia a tus ojos, dame una señal de que eres tú quien habla y no te vayas de aquí hasta que vuelva yo con una ofrenda y te la presente.

Y él le dijo:

—Aquí me estaré hasta que tú vuelvas.

Entróse Gedeón y preparó un cabrito, y con un *efá* de harina hizo panes ácimos; y poniendo la carne en un cestillo y el caldo en una olla, los llevó debajo del terebinto y se los presentó.

El ángel de Yahvéh le dijo:

—Coge la carne y los ácimos, ponlos encima de aquella piedra y vierte sobre ellos el caldo.

Hízolo así Gedeón; y el ángel de Yahvéh, alzando el báculo que en la mano tenía, tocó con la punta la carne y los panes, y el ángel de Yahvéh desapareció de su vista» (Jueces 6,17-21).

Observaciones:

Esta es acaso, entre todas las anunciaciones del Antiguo Testamento que venimos examinando, la que presenta mayor número de motivos literarios comunes con las anunciaciones del Evangelio de San Lucas.

1. La aparición del ángel a Gedeón se describe con las mismas palabras con que San Lucas introduce la visión de Zacarías: וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ יהוה (Jueces 6,12). Los LXX traducen: Καὶ ὤφθη αὐτῷ ὁ ἄγγελος Κυρίου. Y exactamente Lc. 1,11: ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος Κυρίου. Evidentemente Lucas refleja un texto hebreo idéntico al de

Jueces 6,12; y lo traduce más literalmente que los LXX, conservando la indeterminación de ἄγγελος sin artículo. Más que del griego de los LXX, parece depender servilmente del texto hebreo.

2. El ángel comienza *saludando* a Gedeón, como Gabriel a María. Sólo en estos dos casos encontramos el motivo del saludo. Y por cierto, muy semejante. Dice el ángel a Gedeón: יהוה עִמָּךְ גִּבּוֹר הַחָיִל (Jueces 6,12). El códice A de los LXX traduce: Κύριος μετὰ σοῦ, δύνατος τῇ ἰσχύι; y el B: Κύριος μετὰ σοῦ, ἰσχυρὸς τῶν δυνάμεων. Gabriel le dice a María: χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ (Lc. 1,28).

El saludo del ángel a Gedeón comprende dos cosas: la afirmación de la asistencia de Yahvéh, y un apelativo honorífico para el héroe.

El motivo de la asistencia de Yahvéh se expresa con idénticas palabras en ambos pasajes: Κύριος μετὰ σοῦ. Y en los dos asimismo vuelve a recurrir equivalentemente más tarde, cuando el ángel contesta a las respectivas objeciones de los protagonistas. Se le dice a Gedeón: כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ (Jueces 6,16); los LXX leyeron tal vez יהוה יִהְיֶה y tradujeron: Κύριος ἔσται μετὰ σοῦ, en lugar de ὅτι ἐγω ἔσομαι μετὰ σοῦ. En la respuesta de Gabriel a María, equivale a la expresión anterior y repite el motivo inicial de la asistencia de Yahvé, la frase: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ (Lc. 1,35).

El apelativo honorífico que el ángel dirige a Gedeón y Gabriel a María, merece especial atención. Parece que en ambos casos se trata de un *nuevo nombre* que el protagonista recibe del mensajero divino y que sin duda—como ocurre frecuentemente en la Biblia con los cambios de nombre—dice relación con su nueva misión futura.

La frase del ángel a Gedeón en Jueces 6,12 consta de un nombre adjetival (גִּבּוֹר) construído con un sustantivo de significación sinónima (הַחָיִל), hasta el extremo de que los códices A y B de los LXX permutan en griego los términos traduciendo respectivamente: δύνατος τῇ ἰσχύι = ἰσχυρὸς των δυνάμεων (Vulg.: virorum fortissime). La construcción equivale, según creemos, a la que recoge Joüon en su *Grammaire de l'hébreu biblique* & 141 m., donde atribuye un matiz superlativo al grupo genitival de dos sustantivos sinónimos o de significación semejante. En nuestro caso equivaldría, por tanto, a llamar a Gedeón *valerosísimo* o *fortísimo*. Cuando más tarde el ángel anuncia a Gedeón su misión de luchar contra los madianitas (Jueces 6,14), se funda en esta condición que se describe con el nuevo nombre: πορεύου ἐν τῇ ἰσχύι σου (בְּכֹחֲךָ זֶה).

Gabriel saluda a la Virgen con el apelativo κεχαριτωμένη que la Vulgata tradujo *gratia plena*. Como en el saludo a Gedeón, va acompañado de la expresión Κύριος μετὰ σοῦ. Como allí, también aquí el ángel, al anunciar a la Virgen su misión futura de madre del Mesías, se fundará en esta condición de κεχαριτωμένη: εὗρες γαρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ. A la vista de estos curiosos paralelismos, ¿sería muy aventurada la hipótesis de que el traductor griego de Lc. 1,28 hubiera encontrado en el Proto-Lucas hebreo una construcción semejante a Jueces 6,12, a base de dos nombres o de adjetivo y sustantivo de la misma raíz o de significación sinónima, que hubiera traducido por la forma clásica de un participio perfecto de verbo de plenitud? En esta hipótesis, κεχαριτωμένη equivaldría a un superlativo de la cualidad fundamental encerrada en la raíz hebrea, y podría traducirse por *agraciada en sumo grado*.

Sahlin (18) retraduce nuestro texto de Lc. 1,28

רני מוחנה —— יהוה עמך

con lo cual le resulta un verso con dos esticos de dos acentos cada uno (19). ¿No podría suponerse que en el primer estico, en lugar del simple participio מוחנה, Lc. leyera מוחנה הרצון o מוחנה החן o bien רצון החן לך, o como en Zac. 4,7 חן חן לך? (20).

---

(18) *O. c.*, p. 102. Delitzsch traduce: אֵשֶׁת־חֵן.

(19) La traducción del χαῖρε por רָנִי se funda en el estudio del P. LYONNET, S. I.: Χαῖρε, κεχαριτωμένη, en «Biblica» 20 (1939) 131-141; el cual defiende que el χαῖρε de Lc. 1,28 no traduce el שלום hebreo—al que en el propio Lucas (10,5; 24,36) como en Juan (20,19.26) corresponde εἰρήνη ὑμῖν—, sino que debe entenderse de una invitación a la alegría y de un anuncio de la presencia de Dios Salvador en medio de su pueblo como en los tres pasajes donde lo emplean los LXX (Sofonías 3,14; רָנִי; Joel 2,21-27 y Zac. 9,9: גִּילִי). Cfr. LYONNET: *Il racconto dell'Annunciazione e la maternità divina della Madonna*, en «La Scuola Cattolica» 82 (1954) 411-446.

(20) De la piedra angular que Zorobabel colocará en la reconstrucción del Templo de Jerusalén, dice Zacarías 4,7 que dirán: חֵן חֵן לָהּ. Delitzsch y otros prefieren ver a la base de Lc. 1,28: אשת חן, como dice el texto hebreo de Ecclus 9,8 en un contexto donde ciertamente se habla de la hermosura física de la mujer. No creemos probable, ni siquiera verosímil, que el saludo del ángel se refiera a la belleza corporal de María, y por ello no nos parece aceptable en este caso una palabra consagrada por el uso en ese sentido.

3. De menor importancia son otras dos coincidencias que se observan en las anunciaciones de Gedeón y de María. El motivo de hallar gracia a los ojos de Dios (Lc. 1,30) aparece, como ya hemos visto, en Jueces 6,17: אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ que LXX A traduce: εἰ εὗρον χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς σου. Y por último, las palabras con que el ángel tranquiliza a Gedeón (Jueces 6,23) cuando se turba por haber visto a Dios (אַל־תִּירָא: Μὴ φοβοῦ), son las mismas con que Gabriel responde a la turbación de Zacarías (Lc. 1,13) y de María (Lc. 1,30).

La anunciación del nacimiento de Sansón (Jueces 13).

Es sin duda el menos claro de los cuatro ejemplos que presentamos. Pero no renunciamos a aducirlo porque nos pone en la pista de otro posible motivo literario de las anunciaciones de la Infancia: el nazareato.

Por lo demás, los principales motivos de las anunciaciones aparecen también aquí.

1. La *aparición del ángel* es doble en este relato: Jueces 13,3 y 9.

2. Como en el caso de Gedeón, tampoco aquí *se turban* los protagonistas a la aparición del ángel. Pero también, como allí, el autor nos refiere más tarde su terrible turbación hasta el extremo de temer por su vida, cuando descubren la naturaleza del mensajero:

«Cuando subía la llama de sobre el altar hacia el cielo, el ángel de Yahvéh se puso sobre la llama del altar. Al verlo Manué y su mujer, cayeron rostro a tierra y ya no vieron más al ángel de Yahvéh. Entendió entonces Manué que era el ángel de Yahvéh, y dijo a su mujer:

—Vamos a morir porque hemos visto a Dios» (Jueces 13,20-22).

3. El *mensaje del ángel* se repite en el texto tres veces.

Cuando se aparece a la mujer:

—«Eres estéril y sin hijos, pero vas a concebir y parirás un hijo. Mira, pues, que no bebas vino ni licor alguno inebriante, ni comas nada inmundo, pues vas a concebir y a parir un hijo, a cuya cabeza no ha de tocar la navaja, porque será nazareo de Dios el niño desde el vientre de su madre, y será el que primero librará a Israel de la mano de los filisteos.» (Jueces 13,3-5.)

Cuando la mujer lo repite a su marido:

—«Ha venido a mí un hombre de Dios. Tenía el aspecto de un ángel de Dios muy temible. Yo le pregunté de dónde era y él no me dió a conocer su nombre, pero me dijo: Vas a concebir y a parir un hijo. No bebas, pues, vino ni otro licor inebriante y no comas nada inmundo, porque el niño será nazareo de Dios desde el vientre de su madre hasta el día de su muerte» (Jueces 13,6 s.).

Y cuando el ángel habla con Manué:

—«La mujer que se abstenga de cuanto le he dicho: que no tome nada de cuanto procede de la vid, no beba vino ni otro licor inebriante y no coma nada inmundo; cuanto le mandé ha de observarlo» (Jueces 13,13 s.).

4. La futura madre del héroe *no pone al emisario ninguna dificultad*. Pero acaso equivalga literariamente a la objeción el ruego de Manué que pide a Dios una aclaración a todas luces innecesaria:

—«De gracia, Señor: que el hombre de Dios que enviaste venga otra vez a nosotros para que nos enseñe lo que hemos de hacer con el niño que ha de nacer.» (Jueces 13,8.)

Y cuando por segunda vez aparece el ángel, le pregunta:

—«Cuando tu palabra se cumpla, ¿qué hay que guardar y qué habremos de hacerle?» (Jueces 13,12.)

5. En efecto, el ángel *confirma su anterior mensaje* casi con las mismas palabras que había dicho antes a la mujer, y *tras una señal prodigiosa*, desaparece:

«Manué tomó el cabrito y la oblación para ofrecerlo a Yahvéh en holocausto sobre la roca, y sucedió un prodigio a la vista de Manué y su mujer. Cuando subía la llama de sobre el altar hacia el cielo, el ángel de Yahvéh se puso sobre la llama del altar» (Jueces 13,19-21).

Observaciones:

La narración que acabamos de resumir tiende a subrayar machaconamente el nazareato del héroe. Esta coincidencia fundamental con la anunciación del Bautista merece ser destacada particularmente. Cierto que también la madre de Sansón era estéril (Jueces 13,2-3), como Isabel la madre de Juan (Lc. 1,7). Pero el paralelismo más acusado entre los dos niños es su condición de nazareo y su santificación desde el vientre de la madre.

1. El *nazareato* era un voto por el cual ciertos israelitas se consagraban a Yahvé, obligándose a determinadas abstinencias. Véase

su descripción en Núm. 6,1-21. El voto comprendía tres cosas: abstenerse de bebidas alcohólicas, no cortarse los cabellos hasta el tiempo prefijado en que debía quemarlos en la presencia del Señor y evitar el contacto de cadáveres aun de los más íntimos familiares. Esta triple abstinencia colocaba a los nazareos en condición semejante o era exigida por un estado de santificación parecida al de los sacerdotes, a quienes estas mismas cosas estaban prescritas. Así, por ejemplo, el Sumo Sacerdote nunca podía tocar ningún cadáver (Lev. 21,11 s.); él y sus hijos debían abstenerse de bebidas alcohólicas mientras estaban en funciones (Lev. 10,9 s.); y los sacerdotes comunes no podían cortarse el cabello (Lev. 21,5) ni tocar más cadáver que el de los próximos parientes (Lev. 21,2-4).

Entre los personajes célebres de la Sagrada Escritura, fueron perpetua o temporalmente nazareos: Sansón (Jueces 13 ss.), Samuel (I Sam. 1,11 s.), el Bautista (Lc. 1,14 s.), San Pablo (Act. 18,18) y cuatro judío-cristianos de Jerusalén, de los cuales habla el Libro de los Hechos 21,23-26. Hegesippo refiere lo mismo de Santiago el Menor (21).

Literariamente, basta una o dos de las tres abstenciones mencionadas para indicar la condición de nazareo. Y así en ninguno de los casos aludidos se hallan las tres; en Jueces 13,4-5 (Sansón): bebidas y cabellos; en Jueces 13,7-14 (Sansón): sólo bebidas; en Jueces 16,17 (Sansón): sólo cabello; en I Sam. 1,11 (Samuel): sólo cabello; en Lc. 1,14 (Bautista): sólo bebidas; en Actos 18,18 y 21,23-26 (San Pablo y compañeros): sólo cabellos (22).

El motivo literario común entre Jueces y Lucas a este respecto es el de la abstinencia de bebidas: οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ—dice el ángel a Zacarías hablando del Bautista (Lc. 1,15). Y la misma prescripción impone el ángel a la madre de Sansón (Jueces 13,4.7.14). En Jueces 13,4.7 el texto hebreo dice: וְאַל־תִּשְׁתִּי יַיִן וְשֵׁכָר los LXX conservan la misma construcción: μὴ πίῃς οἶνον καὶ σίκερα (B: μέθυσμα). En cambio, en Jueces 13,14 dice el hebreo: וְיַיִן וְשֵׁכָר

---

(21) Eusebio: *Histor. eccles.* II, 23 (MG. 20,197): οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν.—Cfr. *Test. Ruben* 1,10: οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιον.

(22) No parece, por tanto, que se pueda negar la intención literaria de presentar a Juan como nazareo, por el hecho de que el ángel no hable de su cabellera, como opina Lagrange. Una cosa es la realidad del voto y otra su descripción literaria somo simple motivo para indicar la especial consagración a Dios por parte del Bautista.

אַל־תִּשְׁתְּ construcción estrictamente paralela con Lc. 1,15 (23) y que los LXX conservan: οἶνον καὶ σίκερα μὴ πιέτω.

La relación entre este simple dato y la condición de nazareo aparece clara en Jueces 13,7: «No bebas, pues—dice el ángel a la madre de Sansón—, vino ni cerveza, y no comas nada inmundo, porque el niño será nazareo de Dios desde el vientre de su madre hasta el día de su muerte». Evidentemente, en este caso, el mandato del ángel a la madre, que constituye a Sansón en nazareo antes de nacer por una abstinencia que él todavía no practica, no es voto personal del futuro juez, sino simplemente un signo de la elección divina para una determinada misión.

2. Lo mismo habrá que decir acaso de la *santificación desde el vientre de la madre*, que es otro motivo común en las anunciaciones de Sansón y del Bautista.

Literariamente, el motivo es esa segregación especial de un determinado sujeto por parte de Dios desde el vientre de su madre—en un sentido más temporal que local—para un determinado oficio.

Dicha segregación equivale en el lenguaje viejotestamentario a una santificación de carácter ontológico, que no siempre incluye nuestro concepto de santidad moral.

El motivo de la segregación no sólo es común a Sansón (24) y al Bautista (25), sino que aparece también en el Siervo de Yahvéh (26), en la persona de Jeremías (27) y en la de San Pablo (28).

El carácter *santo* de esta segregación se expresa de distinta manera en los diversos paralelos mencionados. *Lc. 1,15* dice que Juan πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται. *Jueces 13* usa siempre la misma expresión hebrea נְזִיר אֱלֹהִים, que los LXX traducen unas veces ναζιρ θεοῦ ((Jueces 13,5 cod. B., otras ναζιραῖος θεοῦ (Jueces 16,17 cod. A) o ναζιραῖον θεοῦ (Jueces 13,7 cod. A), otras ἡγιασμένον ναζιραῖον (Jue-

---

(23) SAHLIN: *O. c.*, p. 86 retraduce: ויין ושכר לא־ישתה La expresión recurre, aunque algo distinta, en Núm. 6,3s cuando se describe el voto de nazareato; en Lev. 10,9 cuando se impone esta abstinencia a Aarón y a sus hijos; en Dt. 29,6 se dice de los israelitas en el desierto; y Ana, la madre de Samuel, antes de concebirlo (I Sam. 1,15), tampoco había bebido vino ni cerveza.

(24) *Jueces* 13,7; 16,17.

(25) *Lc.* 1,15.

(26) *Isaías* 49, 1.

(27) *Jeremías* 1,5.

(28) *Gal.* 1,15.

ces 13,5 cod. A), y otras, por fin, ἅγιον θεοῦ (Jueces 13,7 cod. B) o ἅγιος θεοῦ (Jueces 16,17 cod. B). Isaías 49,1 emplea en perfecto paralelismo קָרָאנִי y הִזְכִּיר שְׁמִי (LXX libremente y *per modum unius:* ἐκάλεσεν το ὄνομα μου). *Jeremías 1,5* dice יְדַעְתִּיךָ (LXX: ἐπίσταμαί σε) y הִקְדַּשְׁתִּיךָ (LXX: ἡγίακά σε). Por último, *San Pablo* (Gal. 1,15) emplea la expresión doble: ὁ ἀφορίσας ... καὶ καλέσας.

Creemos que los paralelismos internos de todas estas expresiones recomiendan su sinonimia (29). Los diversos contextos coinciden en afirmar una especial vocación de Dios para una misión determinada.

Quizá la expresión de Lc. 1,15, a pesar de la especial mención del Espíritu Santo, no tenga más alcance. Nos hallamos en la línea viejotestamentaria del πνεῦμα-δύναμις que viene sobre los profetas, sobre Sansón mismo (Jueces 13,25) y en general sobre todo el que emprende una misión divina de importancia (30).

La exegesis corriente de nuestro pasaje ha visto en la expresión del ángel a Zacarías, corroborada por el fenómeno de la Visitación (Lc. 1,41 y 44), la santificación moral del Bautista y su liberación del pecado original desde el vientre de su madre (31). Creeríamos, no obstante, que el texto de Lc. 1,15 se refiere simplemente a la elección del Bautista para su oficio de Precursor (32). La misma expresión emplea San Lucas en 1,41 (de Isabel); 1,67 (de Zacarías); Act. 2,4 (de los Apóstoles el día de Pentecostés); 4,8 (de Pedro); 4,31 (de los fieles congregados con Pedro y Juan); 9,17 (de Pablo); 13,9 (de Pablo): siempre en sentido de efusión carismática que explica la acción siguiente de los que la reciben (33).

---

(29) Llamar = recordar el nombre (quizá también imponer o cambiar el nombre) = conocer = segregar = santificar.

(30) Cfr. José Goitia, O. F. M.: *La noción dinámica del πνεῦμα en los libros sagrados*, en Estudios Bíblicos 15 (1956) 147-185; 341-380; 16 (1957) 115-159.

(31) Theophilus Garcia ab Orbiso, O. F. M. Cap.: *Praelectiones exegeticae. I. Evangelia* (Romae, Pont. Athenaeum Lateranense, 1956), p. 80: «Miro consensu Patres omnes et plerique interpretes catholici vident his verbis expressam sanctificationem Joannis in utero matris, purgationem a labe originalis culpae».

(32) Cfr. Goitia: *Art. cit.*, p. 343.

(33) Las palabras de la *Profesión de fé* impuesta por Inocencio III a Durando de Huesca y a sus compañeros valdenses: «Novi et veteris Testamenti unum eumdenque auctorem credimus esse Deum qui in Trinitate, ut dictum est, permanens, de nihilo cuncta creavit; *Joannemque Baptistam ab eo missum esse sanctum et justum et in utero matris suae Spiritu Sancto repletum*» (Denz. 421), no

El nacimiento de los doce Patriarcas (Gén. 29-30).

En este pasaje no se trata de un paralelo estricto con las anunciaciones y los nacimientos de Juan y de Jesús. Pero en él se encuentran varios motivos literarios y numerosas alusiones de estos dos primero capítulos de Lucas. Y es que existe un evidente paralelismo interno, por cuanto en uno y otro caso se describe el nacimiento de personajes importantes en la historia de Israel.

1. La intervención providencial extraordinaria de Dios en el nacimiento de los Patriarcas se subraya literariamente con el procedimiento usual de la *esterilidad de las madres*. Raquel es estéril desde un principio (Gén. 29,31; 30,1.2.22). Lía, cuando era madre de Rubén, Simeón, Leví y Judá, «cesó de tener hijos» (Gén. 29,35); no está claro en el texto si fué que se extinguió su fecundidad o porque Jacob se retiró de ella; pero el hecho de ofrecerle a su esclava Zilpá para que concibiera de ella a Gad y a Aser, así como el agradecimiento a Dios que manifiesta cuando de nuevo es madre de Isacar y de Zabulón (Gén. 30,17-20), inclinan el ánimo del lector a pensar en una esterilidad temporal.

Por tres veces la concesión de un hijo se interpreta como signo de que *Dios ha escuchado a su madre* (34): Cuando Raquel obtiene a Dan de su esclava Bilhá (Gén. 30,6): ἐπήκουσεν (θεὸς) τῆς φωνῆς μου (שָׁמַע בְּקֹלִי); cuando Lía concibe a Isacar después de su esterilidad temporal (Gén. 30,17): ἐπήκουσεν ὁ θεὸς Λειας (וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶל־לֵאָה) y cuando por fin la misma Raquel concibe a José (Gén. 30,22): ἐπήκουσεν αὐτῆς ὁ θεός (וַיִּשְׁמַע אֵלֶיהָ).

2. La expresión del «Magnificat» ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ (Lc. 1,48) tiene su más exacta correspondencia en la frase de Lía gozosa de su fecundidad frente a la esterilidad de la predilecta Raquel (Gén. 29,32): εἶδέν μου Κύριος τὴν ταπείνωσιν (כִּי־רָאָה יהוה בְּעָנְיִי). Este paralelismo confirmaría nuestra tesis de que las reminiscencias viejotestamentarias del Evangelio de la In-

---

parecen afectar a nuestra cuestión. Como es sabido, los valdenses, infestados del dualismo maniqueo, atribuían el Antiguo Testamento al principio malo y negaban por ese capítulo la santidad del Bautista, que con toda razón exige admitir la Profesión de fé de Inocencio III.

(34) Recuérdense las palabras del ángel a Zacarías, cuando le anuncia la concepción de Juan: εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου (Luc. 1,13).

fancia de San Lucas son meramente acomodaciones literarias y en ninguna manera calco histórico. Los negadores de la autenticidad mariana del «Magnificat»—entiéndase, de su atribución a María por el autor del Evangelio de la Infancia—suelen argüir de su reconocida semejanza con el cántico de Ana para concluir que la situación de la madre de Samuel, antes estéril, está más en consonancia con las circunstancias de Isabel que con las de María. Si se admite en nuestro caso la acomodación de las palabras de Lía, la cantora inspirada del «Magnificat» no tenía por qué haber sido estéril. La primera mujer de Jacob veía precisamente en su fecundidad un signo de que Dios había mirado con misericordia la aflicción que a su corazón de primera esposa preterida ocasionaba la predilección de Jacob hacia Raquel (35). Quedaría todavía por explicar el sentido aflictivo de la ταπείνωσις (עני) en el caso de María. Pero esto tal vez sería pedir demasiado rigor en la acomodación, que en nuestro caso creemos viene arrastrada por la acomodación siguiente.

3.—Porque el estico inmediato del «Magnificat»: μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί (Lc. 1,48) también parece inspirado en el pasaje del nacimiento de los Patriarcas. Dice Lía, cuando su esclava Zilpá le da a luz a Aser (Gén. 30,13): אִשְּׁרוּנִי בָּנוֹת, que los LXX traducen: μακαριζουσίν με αἱ γυναῖκες.

4.—Finalmente, cuando Raquel da a luz a José, después de su prolongada esterilidad, manifiesta los mismos sentimientos que Isabel al concebir a Juan y con las mismas palabras: אָסַף אֱלֹהִים אֶת־חֶרְפָּתִי (Gén. 30,23). Los LXX tradujeron: Ἀφεῖλεν ὁ θεος μου τὸ ὄνειδος. Lucas pone la misma expresión en boca de Isabel: ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδός μου (Lc. 1,25). La falta de artículo en Lucas demuestra una traducción excesivamente literal del texto hebreo, que los LXX evitaron, aun a costa de ser menos literales, atendiendo a las exigencias de la lengua griega.

---

(35) No se trata aquí de la esterilidad de Lía, como afirma LAURENTIN: *Structure et théologie de Luc I-II* (París, Gabalda, 1957), p. 84, n. 1. Prefiere Laurentin en este caso, como en el macarismo siguiente, paralelos de carácter colectivo para deducir de ellos que María era considerada por el autor del Evangelio de la Infancia como tipo de Israel. Esta última tesis, que acaso sea cierta, no necesita de tales argumentos.

3.—*Anunciaciones apócrifas.*

En la literatura apócrifa persiste el clichet literario de las anunciaciones.

Así, por ejemplo, en el *Libellus de Nativitate Mariae*, el ángel anuncia a Joaquín el nacimiento de la Virgen. La descripción (III, 1-4) es muy barroca y se extiende en prolijos razonamientos que pretenden explicar históricamente el valor teleológico divino del motivo de la esterilidad. En ella aparecen todos los elementos esenciales del género, menos la objeción del protagonista. El signo confirmatorio, que el ángel da sin que Joaquín se lo pida, consiste en el encuentro con Ana.

El anuncio previo del nacimiento de los grandes personajes parece haber formado parte del midraš haggádico como elemento literario aptísimo para indicar la especial providencia de Dios sobre el héroe. En el midraš de Moisés, que recoge el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudo Filón, reaparece este motivo: Al decretar el Faraón la muerte de todos los israelitas varones que nacieran, los ancianos reunieron al pueblo y acordaron abstenerse del uso del matrimonio (9,1-2). Amram se opuso públicamente al consejo de los ancianos y tomó por esposa a Jacobe, de su misma tribu de Leví. Y tuvo de ella dos hijos: Aarón y María (9,3-9).

«Et Spiritus Dei incidit in Mariam noctu et vidit somnium et enarravit parentibus suis mane dicens: Vidi hac nocte et ecce vir stabat in veste bissina et dixit mihi: Vade et dic parentibus tuis: Ecce quod nascetur de vobis in aquam projicietur, quoniam per eum aqua siccabitur. Et faciam per eum signa et salvabo populum meum et ipse ducatum ejus aget semper.

Et cum enarrasset Maria somnum suum, non crediderunt parentes ejus» (9,10).

Sobre las pretendidas semejanzas entre las anunciaciones del tercer Evangelio, y el anuncio del nacimiento de Sansón, tal como aparece en este mismo libro pseudofiloniano, volveremos con más detenimiento en la última parte de este estudio (36).

---

(36) Véase más adelante pp. 368 y 382.

II

El género literario de los anuncios

El paralelismo que venimos observando entre las dos anunciaciones de Juan y de Jesús que nos ha conservado el tercer Evangelio y las de otros personajes bíblicos viejotestamentarios, parece demostrar claramente la existencia de un determinado procedimiento literario, usual en la descripción de los anuncios que preceden a la concepción extraordinaria o a la misión particular de algunos héroes bíblicos.

El fenómeno que se observa en el Evangelio lucano de la Infancia es doble: mosaico de reminiscencias literarias viejotestamentarias tomadas de aquí y de allá, pero preferentemente de los paralelos estudiados en las páginas anteriores (37); y sujección a un determinado esquema en la descripción de las Anunciaciones, esquema que aparece asimismo sustancialmente idéntico en los mencionados anuncios del A. T.

1.—*Procedimiento imitativo* («antológico»).

El primer fenómeno constituye, sin duda, un procedimiento literario que no es exclusivo del Evangelio de la Infancia. Ya nos ocupábamos de él en nuestra ponencia sobre los *Géneros literarios en los Evangelios*, leída en la Semana Internacional de Sagrada Escritura que tuvo lugar en Salamanca el año 1954 con ocasión del IV Centenario de aquella Universidad (38). Sobre las huellas de Resch (39) y de Burrows (40), que señalaron las múltiples dependencias literarias de Lc. I-II respecto a los primeros capítulos del Libro I de

---

(37) El hecho resulta particularmente apreciable en los tres principales cánticos de los dos primeros capítulos de Lucas: Magníficat (Lc. 1,46-55), Benedictus (Lc. 1,68-79) y Nunc dimittis (Lc. 2,29-32).

(38) Estudios Bíblicos 13 (1954) 289-318. Véase también: *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura.* (Barcelona, J. Flors, 1957), pp. 219-244.

(39) A. Resch: *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthaeus.* Leipzig, 1897.

(40) E. Burrows, S. J.: *The Gospel of the Infancy and other biblbical essay* («The Bellarmine Series», VI). London, 1940.

Samuel, nos inclinábamos a considerar reflejas estas dependencias y creímos ver en ello un especial género o procedimiento literario que llamábamos *imitativo*.

Esta abundante y frecuente repetición de motivos viejotestamentarios, que se observa ya en la literatura judía precristiana tanto canónica como apócrifa, ha sido llamada por otros *procedimiento antológico* (41).

Consiste este procedimiento —según A. Robert— en «emplear de nuevo, literal o equivalentemente, las palabras o fórmulas de las Escrituras anteriores» (42). El hecho se da frecuentemente en el Antiguo Testamento (43), y especialmente en la literatura post-exílica (44). Hay veces en que el procedimiento se limita a repetir tópicamente clichets antiguos con el mismo sentido: v. g. la alegoría de la viña, del rebaño o del matrimonio, para simbolizar las relaciones de Yahvéh con su pueblo. Otras veces «utilizando las expresiones antiguas, el autor les da, por acomodación, otro sentido nuevo» (45). El secreto para su interpretación está en buscar «los *paralelismos significativos*, es decir, los que son de tal naturaleza que proyectan su luz sobre las intenciones del autor y el género de su escrito. Estas incluyen, aparte de la identidad o sinonimia de los términos, una real semejanza de ideas» (46).

---

(41) Véase A. ROBERT en su art. *Littéraires* (Genres) en «Dictionnaire de la Bible. Supplement», vol. V, col. 411-417, y en *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques*, «Vivre et penser» (= «Revue Biblique», 52) III (1943-44) 192-213, especialmente 200-203.

(42) «Dictionnaire de la Bible, Supplement», vol. V, col. 411.

(43) Compárese *Crónicas con Reyes; Isaías* 60-62 con *Isaías* 40.45; *Jeremías* con *Amós, Oseas, Isaías; Proverbios* con *Deuteronomio, Jeremías, Isaías;* y sobre todo *Job* que, a pesar de introducir personajes no israelitas, los hace hablar con palabras de la Biblia. El libro de *Jonás* refleja en lo descriptivo la historia de *Elías* y en lo doctrinal el libro de *Jeremías*. Cfr. DBS sub voce *Jonás*, vol. IV, col. 1122 s. El estudio que Robert hace de este procedimiento aplicado al Cantar en el mencionado artículo de «Vivre et penser» y en la introducción y comentario a dicho libro en *La Sainte Bible* de Jerusalén (*Le Cantique des Cantiques*. París, «Les Editions du Cerf», 1954) demuestra la utilidad que su conocimiento puede reportar a la exegesis.

(44) «Est incontestablement d'un emploi très étendu dans la littérature post-exilienne» R. BLOCH, en «Dictionnaire de la Bible. Supplement» 5, 1271.

(45) ROBERT: DBS 5,413.

(46) ROBERT: artículo citado de «Vivre et penser», p. 203. Es curioso observar cómo el procedimiento de que venimos hablando traspone a veces al Me-

2.—*Los cinco motivos del esquema literario de los anuncios.*

Pero todo esto no sobrepasa los límites de una simple acomodación en la forma literaria. Más importante —porque afecta al fondo mismo de la historicidad del relato— es el segundo fenómeno de la construcción sobre un determinado esquema preconcebido, a que aludíamos antes. Observar que las anunciaciones del Evangelio de San Lucas están calcadas sobre la falsilla de un esquema literario común, que a su vez es el clichet comúnmente usado en la descripción de las anunciaciones del Antiguo Testamento, es un hecho que nos obliga a plantearnos honradamente el problema de la discriminación entre lo histórico y lo literario en estas narraciones.

Los cinco motivos principales que recurren en los seis anuncios examinados (nacimientos de Isaac, Sansón, Juan y Jesús, y misiones de Moisés y Gedeón) son completamente verosímiles en el supuesto de una intervención extraordinaria y milagrosa de Dios. Su existencia en los seis relatos puede haber sido rigurosamente histórica. El clichet redaccional que creemos haber descubierto, de suyo no prejuzga en contra la historicidad estricta de los distintos elementos.

Pero, ¿sería aventurado sospechar que hubiera algo de artificioso en esa construcción estereotipada? Hasta dónde el artificio comprometa la historicidad estricta del relato tal como suena, es algo muy difícil de precisar. Quizá pudiera dar luz el estudio detallado de los distintos motivos y de la intención que acaso haya determinado su agrupación en el clichet redaccional de las anunciaciones.

1.—El motivo de *la aparición angélica* presenta variantes muy dignas de tenerse en cuenta. En los cuatro casos examinados del Antiguo Testamento se identifica el ángel de Yahvéh con Yahvéh mismo, mientras que en el caso de Zacarías («Ego sum Gabriel qui adsto ante Deum», Lc. 1,19) y en el de María («Missus est angelus

---

sías motivos literarios que antes se referían a otros individuos. Así, por ejemplo, Isaías 49,1 emplea hablando del Mesías el motivo del llamamiento y santificación desde el vientre de su madre que aparecía en Jeremías 1,5 hablando de sí mismo. En Isaías 51,16 Dios pone en boca del Mesías su palabra con la misión de edificar y plantar, como lo había hecho con Jeremías 1,9-10. De igual modo Isaías 53,7-8 presenta al Mesías bajo la imagen del Cordero que va mudo al matadero, como Jeremías había dicho de sí mismo en 11,19.

Gabriel a Deo», Lc. 1,25) el mensajero se contradistingue claramente de Dios.

En la hipótesis de que hubieran de tenerse por rigurosamente históricos los relatos de uno y otro tipo—aquellos en los que el ángel de Yahvéh es Yahvéh mismo, y aquellos en los que el ángel claramente se distingue de Dios—¿habría que afirmar que en unos casos se aparece Yahvéh en persona y otras veces envía un ángel? Y entonces, ¿por qué se da el nombre de ángel de Yahvéh al mismo Dios en los relatos del primer tipo? ¿No parece más bien que un mayor desarrollo en la doctrina angelológica haya influído en la tendencia a presentar cada día con más claridad a los mensajeros celestiales como distintos de Dios? Entre las apariciones de Yahvéh en los libros más antiguos del canon judío y las dos apariciones angélicas del primer capítulo de San Lucas median las descripciones de la literatura apocalíptica y haggádica cuyo exponente inspirado encontramos en Daniel y Tobías. Descripciones como las de este último libro hubieron de contribuir a presentar, como la cosa más natural del mundo, la intervención de los ángeles como enviados de Dios en la historia de los hombres justos.

Siendo esto así, ¿no podría sospecharse que los relatos del segundo tipo respondan acaso a una tendencia que busca *externizar* —estableciendo un intermediario—el contacto inmediato de Dios con el alma de los que reciben su revelación? Esta intención de proponer de una manera plástica la fe en una revelación interna de tipo místico pudo haber determinado la forma literaria escenificada que revisten los anuncios o mensajes divinos en la Sagrada Escritura. En todos los casos que hemos examinado se trata de hechos portentosos que acusan una intervención extraordinaria de Dios. Esta intervención se inicia con una revelación previa que pudo ser de carácter interno como ocurre frecuentemente en la vida de los grandes místicos. Confirmado el origen divino de tales revelaciones por los efectos subsiguientes, se reafirmó la certeza de la intervención de Dios en el anuncio previo. Con ello se legitima plenamente la atribución a Dios del anuncio mismo. Y de igual manera se legitima, como forma literaria, la escenificación del fenómeno interno (47). En un

(47) Hay que producir en el lector la certeza del origen divino de la revelación, y esto se consigue mejor, dada la mentalidad de los primeros lectores, con la presentación externa de una aparición que con la descripción de un fenómeno interno.

primer estadio el anuncio se atribuye a Dios mismo bajo la figura enigmática del Angel de Yahvéh, que es una forma eufemística de antropomorfismo literario. Posteriormente, cuando la doctrina sobre los ángeles ha adquirido su completo desarrollo, se encuentra en estos intermediarios una forma de expresión más adecuada.

Los relatos que hemos estudiado enseñarían inspiradamente la intervención extraordinaria de Dios en los hechos que se anuncian y en el anuncio previo de los mismos. Pero tal vez no exijan que se tenga por rigurosamente histórica la forma en que el anuncio se describe. Ni con esto se disminuye en nada la dignidad de la Anuncación a Nuestra Señora; ya que la revelación sin visión imaginaria, y *a fortiori* sin visión sensible, es más alta que la que va acompañada de tales visiones al decir de Santo Tomás (48).

2.—El motivo de *la turbación* del que recibe la aparición angélica es correlativo con la misma aparición del mensajero ultramundano.

Si exceptuamos el caso de Abraham, donde la turbación —sin duda por la familiaridad que el autor establece entre el Patriarca y Yahvéh— queda sustituída por una reverente adoración, en los demás casos es proporcionada a la creencia subjetiva que el escritor atribuye al que recibe la visión. Moisés se cubre el rostro, porque temía mirar a Dios (Ex. 3,6b). Gedeón (Jueces 6,22s.) y el padre de Sansón (Jueces 13,22) llegan a temer por su vida ante la creencia de haber visto la cara de Yahvéh. En Lucas 1,12 y 29, Zacarías y María se turban simplemente ante la presencia del ángel que claramente se supone distinto del Señor (49).

Las palabras tranquilizadoras del ángel son fundamentalmente siempre las mismas (50):

«La paz sea contigo; no temas, no has de morir» —dice Dios a Gedeón (Jueces 6,22).

---

(48) IIª IIª, q. 174, art. 2.

(49) Las proporciones que la turbación adquiere en Daniel (7,15.28; 8,17.18.27; 10,8-12.15-19), aun después de saber que el mensajero es un enviado de Yahvéh, habrán de entenderse a la luz del género apocalíptico en que están escritas las visiones de Daniel. En Tobías 12,16 la turbación vuelve a ser normal.

(50) Faltan en las apariciones a Abraham (cfr. sin embargo Gén. 15,1), porque éste no había experimentado temor. Tampoco las hay en el caso de Moisés, porque allí el mismo Yahvéh había procurado infundirle respeto desde la zarza (Ex. 3,5). Tampoco hay respuesta por parte del ángel al temor de Manué, porque cuando éste se turba (Jueces 13,22) ya ha desaparecido Yahvéh. Suplen las palabras tranquilizadoras de su mujer (Juec. 13,23).

«No temas, Zacarías, pues ha sido escuchada tu oración» —dice Gabriel al padre del Bautista (Lc. 1,13).

«No temas, María, pues has hallado grácia a los ojos de Dios» —dice el mismo Gabriel a la Virgen (Luc. 1,30).

En Daniel y en Tobías encontramos el mismo motivo y casi con las mismas palabras:

«No temas, Daniel, pues... tus palabras fueron escuchadas» (Dan. 10,12) (51).

«No temas, hombre carísimo, la paz sea contigo, confórtate y ten ánimo» (Dan. 10,19).

3.—El contenido del *mensaje* forzosamente ha de ser distinto en las anunciaciones de los nacimientos (Isaac, Sansón, Juan y Jesús) y en las misiones (Moisés y Gedeón).

En las misiones se le manda al enviado emprender la acción libertadora apoyándose en la virtud del que le envía. Véase el paralelismo de las dos misiones que venimos examinando:

«*Ve*, pues; *yo te envío* a Faraón, para que *saques a mi pueblo*, a los hijos de Israel, de Egipto.

Moisés dijo a Dios:

—¿Y quién soy yo para ir al Faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?

Dios le dijo:

—*Yo estaré contigo*; y esta será la señal de que soy Yo quien te envía: cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, sacrificaréis a Dios sobre este monte» (Ex. 3,10-12).

«*Ve* —dice Dios a Gedeón— y con esa fuerza que tú tienes *libra a Israel* de las manos de Madián; *¿no soy Yo quien te envía?*

Gedeón le dijo:

—De gracia, Señor, ¿con qué voy a libertar yo a Israel? Mi familia es la más débil de las de Manasés, y yo soy el más pequeño de la casa de mi padre.

El ángel de Yahvéh le dijo:

—*Yo estaré contigo* y derrotarás a Madián como si fuera un solo hombre» (Jueces 6,14-16).

---

(51) Aunque no se trata de tranquilizarla por ninguna visión, también Yahvéh le dice a Agar: «No temas, porque Dios ha oído la voz del niño desde lo alto» (Gén. 21,17).

En las anunciaciones de nacimientos las palabras del mensaje tienen siempre el mismo movimiento. Humbert en el estudio que más arriba hemos mencionado (52) examinó las anunciaciones de Sansón (Jueces 13,6-7) y de Jesús (Luc. 1,31 s.), comparándolas con el anuncio a Agar (Gén. 16,11) y la profecía del Emmanuel (Isaías 7,14-17). El mensaje, según él, comprende estas cuatro características:

Una proposición que empieza con הִנֵּה y un sufijo de 2.ª persona femenino singular que expresa la inminencia y la certeza de una concepción y un parto (se da en los cuatro casos analizados, salvo que en Isaías 7 es un nombre de 3.ª persona: הָעַלְמָה).

Una proposición formada con un perfecto consecutivo que alude al nombre del niño esperado (falta en Jueces 13. Pero como el nombre se encuentra más tarde en la descripción del nacimiento —Jueces 13,24— sospecha Humbert que se encontraba también en el anuncio, pero que fué sustituído posteriormente por las prescripciones ascéticas que le son impuestas a la madre del niño).

Una proposición causal con כִּי que explica el fundamento de la elección de este determinado nombre (falta en Jueces por la misma razón).

Una proposición verbal con uno o más miembros que predice el futuro destino glorioso del niño (en Isaías no se habla del futuro del niño, sino de la fuerza y señorío de Yahvéh, de la cual es mero signo el nombre del Emmanuel).

Nos extraña que Humbert pasara por alto el anuncio a Zacarías (Luc. 1,13-15), donde el esquema aparece perfecto, y solamente falta la explicación del nombre, que por otro lado tampoco se encuentra en la anunciación a María (Luc. 1,31 s.). Igualmente encontramos la mayoría de estos elementos en el anuncio del ángel a San José que nos refiere el Evangelio de San Mateo (Mt. 1,20 s.).

4.—El motivo de *la objeción del protagonista* es psicológicamente el más verosímil de los cinco elementos que componen el esquema de las anunciaciones; y sin embargo, tenemos la impresión de que es el que juega el papel más importante en el artificio literario del mismo.

---

(52) Paul Humbert: *Der biblische Verkündigungstil*, en «Archiv für Orientforschung» 10 (1935) 77-80.

Su razón de ser es recalcar el «theologoumenon» central del pasaje.

Observemos, ante todo, las semejanzas y las diferencias de la objeción en los seis casos que venimos estudiando.

En cuatro de ellos, la objeción destaca la desproporción entre el hecho que Dios anuncia y los medios de que se vale. Se anuncia a Abraham y a Sara que van a tener un hijo, y ellos oponen la dificultad de sus muchos años:

—«¿Conque a un centenario le va a nacer un hijo y Sara, ya nonagenaria, va a parir?» (Gén. 17,17).

—«¿Cuando estoy ya consumida voy a remocear, siendo ya también viejo mi señor?» (Gén. 18,12).

La misma dificultad y por la misma causa experimenta Zacarías:

—«¿Y qué señal tendré de esto? Porque yo soy ya viejo y mi mujer muy avanzada en edad» (Luc. 1,18).

La enseñanza en ambos casos es la misma: lo que para el hombre parece imposible es posible para Dios:

—«¿Por qué —dice el propio Yahvéh a Abraham— se ha reído Sara diciéndose: ¿de veras voy a parir siendo tan vieja? ¿*Hay algo imposible para Yahvéh*?» (Gén. 18,13 s.).

—«Ysabel, tu pariente —dice Gabriel a María— también ha concebido un hijo en su vejez, y éste es ya el mes sexto de la que era estéril, porque *nada hay imposible para Dios*» (Luc. 1,36 s.).

La diferencia entre los dos pasajes está en que, mientras Sara no es castigada por reirse incrédula, ni Abraham por oponer la objeción de la ancianidad, en cambio Zacarías se queda mudo en castigo por haber pedido pruebas de lo que el ángel le anuncia y a él le parece imposible. Lo difícil es saber si las variantes responden a exigencias de la historia (si realmente Sara se rió cuando supo la revelación a Abraham, y si en efecto Zacarías padeció una mudez temporal) o si tales detalles son simple ornato literario que busca la variedad dentro del esquema uniforme. En el caso de Zacarías nos inclinaríamos por la mudez histórica, ya que en la circuncisión del Bautista juega un papel importante; aunque acaso el carácter de castigo, que el ángel le atribuye y que no aparece en los otros casos como proceder habitual de Dios, pudiera ser un nuevo procedimiento literario que subrayara el convencimiento de que no se puede poner en duda la omnipotencia de Dios.

En las misiones de Moisés y de Gedeón los enviados oponen la pequeñez de sus fuerzas ante la magnitud de la empresa que se les

encomienda. El motivo fundamental es subrayar que Dios mismo hará la obra por medio de ellos.

—«Yo estaré contigo» —dice Dios contestando o las objeciones de ambos protagonistas (Ex. 3,12 y Jueces 6,16).

Pero, como hemos advertido más arriba (53), Moisés no se limita a objetar su pequeñez ante la obra gigantesca que Dios le encarga. Presenta a Yahvéh la dificultad de que no van a creer que Dios le envía (Ex. 4,1), y Yahvéh se la resuelve concediéndole la facultad de hacer milagros para que lo pruebe (Ex. 4,2-9). Opone asimismo su tartamudez (Ex. 4,10), a lo que Dios responde: «¿Y quién ha dado al hombre la boca, y quién hace al sordo y al mudo, al que vé y al ciego? ¿No soy por ventura yo, Yahvéh? Ve, pues, yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de decir» (Ex. 4,11 s.). Por último, con tozudez incomprensible, insiste Moisés: «¡Ah! Señor, manda tu mensaje, te lo pido, por mano del que debas enviar». Encendióse entonces en cólera Yahvéh contra Moisés y le dijo: «¿No tienes a tu hermano Aarón, el levita? El es de fácil palabra. Al encuentro te sale, y al verte se alegrará su corazón. Háblale a él y pon en su boca las palabras, y yo estaré en tu boca y en la suya, y os mostraré lo que habéis de hacer. El hablará por ti al pueblo y te servirá de boca, y tú serás Dios para él» (Ex. 4,13-16).

El poder taumatúrgico de Moisés, su misión profética y la superioridad que ejercerá sobre su hermano y ayudante Aarón, quedan así claramente establecidas, con este artificio literario, como cosas de Dios.

En el anuncio del nacimiento de Sansón, como queda dicho más arriba (54), no hay propiamente objeción; pero equivale a ella la pregunta de Manué —que resulta injustificada en el contexto— sobre lo que se debe hacer con el niño, y a la que el ángel responde repitiendo las prescripciones relativas al nazareato de Sansón.

Y es que, desde el principio de la aparición, el movimiento del relato muestra una clara tendencia a establecer la condición de nazareo que presidirá en adelante toda la historia de Sansón y constituirá el hilo conductor de todas sus hazañas. Nos hallamos, pues, ante una aclaración pedida por el protagonista de la visión, que

---

(53) Véase p. 340.
(54) Véase p. 346.

tiene por objeto, como en los casos anteriores, subrayar el «theologoumenon» central del pasaje.

Y con esto llegamos a la objeción de María: «¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón?» (Lc. 1,34). El paralelismo con los pasajes anteriores nos inclinaría a pensar en un procedimiento literario que buscara el subrayado del contenido central del mensaje.

Pero, ¿cuál podría ser la idea central de la anunciación a María? Como ha observado certeramente el P. Audet (55), el centro del mensaje de Gabriel no es María, sino Cristo; no la virtud personal de la Virgen, sino la concepción maravillosa del Redentor por la virtud del Altísimo. Esta sola consideración —sin contar las dificultades de todo género que la opinión tradicional ofrece (56)— hace muy problemática la interpretación que ve en estas palabras de María la alusión a un voto de virginidad por parte de la esposa de José. Si algún valor tienen las consideraciones que venimos haciendo sobre el papel literario de las objeciones en el esquema de los anuncios, es el de haber demostrado que la respuesta a las mismas determina su alcance o, en otros términos, que su contenido se explica por el del motivo fundamental del anuncio que queda claro en la respuesta.

En nuestro caso, la respuesta del ángel recalca *la concepción maravillosa, virginal, del Hijo de Dios*. La objeción de la Virgen, por tanto, va orientada en la mente del autor del relato a subrayar lo extraordinario de esa concepción y de su término. En los otros anuncios de nacimientos que hemos analizado hay siempre el motivo de la esterilidad —o de la esterilidad y vejez— de la madre, que pone de manifiesto la especial intervención de Dios. Aquí no podía hablarse de esterilidad ni de vejez, porque María era joven, estaba recién desposada y aún no había convivido con José. El papel literario del motivo de la esterilidad lo desempeña aquí la objeción de María. La exegesis corriente desecha generalmente como ilógicas las explicaciones que excluyen el voto de virginidad. Este no pasa de ser una hipótesis para explicar satisfactoriamente las palabras de la Virgen al ángel. Se dice que si María sólo hubiera aludido a su condición actual de virgen sin expresar un propósito permanente, su objeción sería ridícula —bastaría dejar de serlo en el matrimo-

(55) *L'Annonce à Marie*, en «Revue Biblique» 63 (1956), pp. 361 y 371.

(56) Cfr. en este mismo número el artículo del P. MARCIANO VILLANUEVA, C. M. F.: *Nueva controversia en torno al voto de virginidad de Nuestra Señora*, pp. 307-328.

nio— y en todo caso la respuesta del ángel hubiera debido ser muy otra. Pero acaso no parezca tan ilógica la pregunta de María si se piensa que en el esquema literario de los anuncios el movimiento de la acción se orienta hacia el pensamiento central del pasaje, expresado casi siempre en las últimas palabras del mensajero, y que la objeción se proyecta hacia adelante sin que preocupe demasiado la concordancia lógica con lo anterior. Es un caso parecido al de la atracción gramatical del relativo. ¿Es acaso lógica en Manué la pregunta que hace al ángel sobre lo que éste había explicado ya claramente antes? ¿Es lógica la insistencia machacona de Moisés, aun después de los prodigios que Dios ha obrado con él? La que rige el movimiento literario de la objeción es la respuesta y no viceversa. A la pregunta no debemos exigirle otra lógica que la que exija su atracción por la respuesta.

En otros términos: Bien pudiera suceder que la objeción de María fuera un simple procedimiento literario del autor del Evangelio de la Infancia para dar ocasión al subrayado que el ángel hace, a continuación, del carácter milagroso, virginal, de la concepción de Jesús. Quizá forme parte también del «theologoumenon» del pasaje la condición de Hijo de Dios que el ángel atribuye a Jesús por el hecho de esta especial concepción (Lc. 1,35). Cierto que, en rigor teológico, Jesús no es Hijo de Dios por el hecho de su concepción virginal. Pero el estudio del procedimiento literario nos aconseja ser muy parcos en exigir tal rigor de lógica teológica.

Sinceramente pensamos —aunque también podríamos equivocarnos— que las controversias antiguas y modernas sobre el voto o propósito de virginidad en María (57) subsisten y tienen fuerza todavía hoy porque no se presta atención a estas consideraciones estilísticas que tanta luz podrían dar sobre la cuestión que se debate.

La opinión recientemente propuesta por el P. Audet (58) sólo podría valer en el supuesto que venimos exponiendo. Porque no es

---

(57) Cfr. Brodmann, B.: *Mariens Jungfräulichkeit nach Lc. 1,34 in der Auseinandersetzung von heute*, en «Antonianum» 30 (1955) 27-44.

(58) Art. cit. en RB 63 (1956) p. 369 s. El ἐπεί de Lc. 1,34 tendría un valor elíptico que implicaría una condicional sobreentendida, y debería traducirse: «¿Cómo habrá de ser esto? *Porque de ser así*, ¿yo no tendré que conocer varón?». La Virgen habría entendido que había sido elegida para madre del Mesías; y sabiendo por Isaías que ésta debería concebir y dar a luz virginalmente, habría deducido que en adelante debía conservarse virgen.

verosímil que la Virgen dedujera del anuncio de Gabriel, que la señalaba como Madre del Mesías, la conclusión de que debía ser madre virginal según el texto de Isaías. No consta que fuera ésa, al momento de la Anunciación, la interpretación corriente del mencionado pasaje profético. Pero si se admite que las palabras de María sean una reflexión del Evangelista, escrita cuando la revelación cristiana había ya visto en el hecho de la concepción virginal el cumplimento de aquella profecía, bien pudieran tener en la mente del autor sagrado el alcance que Audet les asigna.

5.—El último motivo literario común a todos los anuncios examinados es *la confirmación del mensaje por parte del ángel mediante un signo.*

En el caso de Sara, el signo es simplemente el cumplimiento de la promesa dentro de un año. En la misión de Moisés hay un primer signo pronóstico: «Esta será la señal de que yo soy quien te envía: cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, sacrificaréis a Dios sobre este monte» (Ex. 3,12), y toda una serie de prodigios (el cayado, la lepra, el agua convertida en sangre) que Dios manda hacer al futuro Caudillo de su pueblo (Ex. 4,2-9). En los pasajes del libro de los Jueces el signo consiste en un prodigio realizado con ocasión del sacrificio que los protagonistas ofrecen a Yahvé (Jueces 6,21 y 13,20). En el anuncio a Zacarías es su propia mudez (Lc. 1,20 ss.) y en el de María la concepción milagrosa de Isabel (Lc. 1-36 s.).

El contenido fundamental del signo es confirmar a los protagonistas sobre el origen divino de la revelación que reciben.

III

El Evangelio lucano de la Infancia, ¿midraš haggádico?

Las características hebraicas, así de fondo como de forma, que venimos observando en los relatos de la Infancia del tercer Evangelios son tan evidentes, que cada día se va abriendo más camino la hipótesis de un Proto-Lucas arameo o hebreo. No faltan todavía, como hemos visto en otra parte (59), quienes siguen empeñados en

(59) S. Muñoz Iglesias: *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, en Estudios Bíblicos 16 (1957) 5-36.

buscar antecedentes extrabíblicos a los motivos principales de las «leyendas» recogidas en nuestros relatos canónicos. Pero el buen sentido se va imponiendo. Y hasta algunos autores, refractarios a admitir la sobrenaturalidad y la historicidad de nuestros Evangelios, tratan de explicar el género literario de los relatos de la Infancia a base de procedimientos autóctonos.

1.—*La teoría de Kattenbusch.*

En esta línea destaca Fernando Kattenbusch, para quien los Evangelios de la Infancia deben ser concebidos como un midraš haggádico (60).

El campo del midraš haggádico es la enseñanza religioso-moral de toda la Biblia y el aprovechamiento piadoso de la historia santa (61). Este aprovechamiento piadoso de la historia legitima toda clase de ampliaciones que se hagan en función de una verdad de fe. «Haggadah —escribe Kattenbusch— son los relatos edificantes, el desarrollo descriptivo de sucesos históricos que pertenecen a la fe, la sustentan y son para ella importantes» (62). El Haggadah legitima la mezcla de lo histórico con piadosa fantasía, la ampliación de detalles en la narración y hasta la invención de palabras que se ponen en boca de Dios (63).

El proceso de la construcción haggádica de los Evangelios sería poco más o menos el siguiente, según Kattenbusch: En un principio se conservan recuerdos variados de los hechos y dichos de Cristo. Un día se piensa en coleccionarlos y se encuentra que un mismo dicho u hecho ha adquirido contornos distintos: los ha deformado la predicación, según las distintas necesidades parenéticas o apologéticas. Se coleccionan primero los dichos, construyendo para ellos —léase, inventando muchas veces— un contexto apropiado. Y final-

(60) Ferd. Kattenbusch: *Die Enstehung einer christlichen Theologie*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» N. F. 11 (1930) 161-205, especialmente página 176 s.; *Die Geburtsgeschichte Jesu als Haggada*, en «Theologische Studien und Kritiken» 102 (1930) 454-474.

(61) Cfr. Joseph Bonsirven, S. I.: *Exégèse rabbinique et exégèse pauliniinne* (Paris, Beauchesne, 1939), p. 11 s. 63; Bacher: *Die Aggada der Tannaiten* (Strasbourg, I², 1930; II, 1890); H. L. Strack: *Einleitung in Talmud und Midras*. München, 1921⁵.

(62) Art. cit. en «Theologische Studien und Kritiken» 102 (1930) 470.

(63) Art. cit. en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» N. F. 11 (1930) 176 s.

mente se coleccionan los hechos, sobreañadiéndoles muchos detalles de colorido ornamental, fruto asimismo de la invención del coleccionista.

Por lo que se refiere al Evangelio de la Infancia, el pensamiento inicial de San Lucas —siempre según Kattenbusch— sería la idea del mesianismo de Cristo: Jesús es un profeta íntimamente relacionado con el Espíritu Santo. Pertenece de una manera especial al Padre. Surge el relato de Gabriel.

Después, la predicación exige hacer esto inteligible, teórico, teológico. Y se recurre a Isaías 7 descubriendo allí una profecía sobre la concepción virginal del Mesías que se afirma cumplida en Cristo.

Cabría preguntar a Kattenbusch: Este proceso de la construcción haggádica en los Evangelios, ¿es tal simplemente porque inventa contextos históricos para los dichos y colorido ornamental para los hechos, o porque inventa los mismos hechos y dichos para justificar el cumplimiento en Cristo de las profecías? ¿Los hechos y dichos se inventan para justificar las profecías, o se buscan las profecías para autorizar los hechos, o por último, se inventan los hechos como anillo intermedio entre la creencia previa y la demostración por las profecías? En otras palabras: ¿Hay algo histórico debajo de este andamiaje de la construcción haggádica?

Si se trata —como Kattenbusch parece insinuar— de simples creencias previas que dan origen a la invención de los hechos y dichos contenidos en los Evangelios y a la búsqueda de vaticinios que los anuncien o justifiquen en el A. T., ¿a qué queda reducida la historicidad de los evangelistas? ¿Y cómo se explica el nacimiento de aquellas creencias? Nos encontramos ante la aporía fundamental de que adolece la Historia de las Formas.

Si por procedimiento haggádico se entiende la tendencia a buscar en el A. T. autoridades proféticas que expliquen los hechos acaecidos en el Nuevo revistiéndolos de la categoría teológica que les otorga la predicción divina, no tendríamos inconveniente en admitirlo para los primeros capítulos de San Mateo concretamente, para la catequesis sinóptica y para la predicación apostólica en general, e incluso —aunque en menor escala— para el Evangelio de la Infancia en San Lucas.

Si el procedimiento consiste en inventar los hechos y dichos para justificar el cumplimiento de las profecías, la afirmación en nuestro caso es gratuita y se demuestra falsa. Tomemos, por ejemplo, los hechos de la Infancia en que coinciden Mateo y Lucas: ascendencia

davídica de Cristo (Mt. 1,1-17.20 = Lc. 1,27.33.69; 2,4); concepción virginal (Mt. 1,18-25 = Lc. 1,26-38); nacimiento en Belén (Mt. 2,1-6 = Lc. 2,1-7); imposición del nombre de Jesús (Mt. 1,21.25 = Lc. 1,31; 2,21); permanencia de Jesús en Nazaret (Mt. 2,23 = Lc. 2,39.51). La diferencia entre los dos Evangelistas es notable: Mateo busca siempre confirmación en las profecías; y así aduce la genealogía en confirmación de la ascendencia davídica, Isaías 7 a favor de la concepción virginal, Miqueas 5,2 para el nacimiento en Belén, y la frase enigmática de los profetas «Quoniam nazareus vocabitur» a propósito de la permanencia de Jesús en Nazaret. Lucas refiere los mismos hechos sin aludir para nada a las profecías que en ellos se cumplen. Ahora bien: si suponemos a Mateo más antiguo, ¿cómo se explica que Lucas, siendo posterior, mantenga, sin referirlos a las profecías, unos hechos que se dicen inventados para justificar el cumplimiento de las profecías? ¿Es presumible que el tercer Evangelista prescinda de la fuerza apologética que de esta conformidad con las profecías podía deducirse para el mensaje que él presenta como histórico? Si, por el contrario, suponemos que el relato de Lucas es anterior al de Mateo, tendríamos que la descripción de estos hechos es anterior a su presentación como cumplimiento de las profecías, ya que en un primer estadio encontramos esos hechos narrados en el tercer Evangelio sin referencia alguna a los vaticinios del A. T. Algunos, como la imposición del nombre de Jesús, siguen sin soporte viejotestamentario en San Mateo; otros, como la permanencia en Nazaret, sólo se autorizan con una cita *ad sensum*; otros, en fin, como el nacimiento en Belén, acaecen por algo que rompe el curso normal de los acontecimientos en San Lucas, sin que aparezca que debía ni por qué debía nacer precisamente en aquel lugar.

Pero el pensamiento de Kattenbusch no parece quedar agotado, ni siquiera sumariamente expresado, en las dos hipótesis anteriores. Si no lo hemos entendido mal, el proceso se inicia, según él, con una creencia—pongamos, la especial pertenencia de Cristo al Padre—; esta creencia se expresa literariamente en un relato—el anuncio de Gabriel—que atribuye a Dios una acción en la concepción de Cristo, en virtud de la cual ésta se realiza sin obra de varón; por último, se busca en el A. T. un vaticinio que prediga la concepción virginal de Cristo. Sólo la creencia primera es anterior a la obra redaccional. El procedimiento haggádico abarca tanto la invención del relato «histórico» como la búsqueda y aplicación al

mismo de un apoyo viejotestamentario. Así planteada, la explicación es casi tan radical como en la segunda de las hipótesis anteriores. El hecho no se inventa para justificar el cumplimiento de las profecías—el contacto con éstas se establece después—; pero el hecho se inventa para dar forma literaria concreta a la creencia anterior.

Sea lo que sea de los cánones que rigen el procedimiento literario haggádico, la afirmación de que el Evangelista haya inventado totalmente el hecho que sirve de base al relato no parece que pueda compaginarse con la inerrancia absoluta del autor sagrado. Lo que dejamos dicho sobre el empleo de motivos tópicos viejotestamentarios en el Evangelio de la Infancia, explica suficientemente el carácter especial de estas narraciones, sin comprometer la sustancia de los hechos, muchos de los cuales—ascendencia davídica de Cristo, imposición de los nombres de Juan y de Jesús, visita de María a Isabel, intervención de los pastores, escenas en el Templo, permanencia en Nazaret, etc.—difícilmente se explica cómo pudieron surgir de una creencia anterior, si no eran históricos.

Creemos que el género haggádico no está lo suficientemente estudiado para poder dictaminar si, como tal procedimiento—no como parece proponerlo Kattenbusch—, es compatible con la doctrina católica de la inspiración e inerrancia bíblicas. Quizá merezca la pena emprender un estudio más a fondo, y no renunciamos a hacerlo algún día. En esta forma extrema en que lo entiende Kattenbusch, siguiendo a Gunkel, no creemos que pueda darse en la Biblia. Pero tampoco creemos que las características esenciales del género sean las que le asignan los mencionados críticos. El procedimiento haggádico nos parece mucho más honesto que todo eso, y por ello lo juzgamos compatible con la inspiración de las Sagradas Escrituras, en muchos de cuyos libros encontramos indicios de su empleo.

2.—*Hipótesis de Winter.*

Por camino distinto que Kattenbusch, ha llegado Paul Winter a la misma conclusión de considerar el relato lucano de la Infancia como un Midraš haggádico. Estudiando las fuentes inmediatas del Evangelio de la Infancia en Lucas, Winter ha creído llegar a descubrirlas en un escrito de marcado carácter midrášico (64).

(64) *The Proto-Source of Luke I*, en «Novum Testamentum» 1 (1956) 184-199.

Su hipótesis es fascinante.

Prescindiendo de Lc. 1,1-4 y 2,1-3, que son a todas luces añadiduras del Evangelista, y separando los pasajes líricos (Lc. 1,46b-55; 1,68-75-79; 2,29-32; 2,34b-35) distribuye los pasajes narrativos en tres secciones distintas, que se diferencian claramente por el contenido o por otros indicios literarios:

1) Lc. 1,5-80; 2,4-21 (anunciación y nacimiento de Juan y de Jesús).
2) Lc. 2,22-39.40 (purificación y presentación en el Templo).
3) Lc. 2,41-51,52 (episodio de los doce años).

Las secciones 2 y 3, claramente separadas por el estribillo 2,40 y 2,52, constituyen un todo cuyas características comunes de relación especial con el Templo y manifiesta simpatía por la familia de Jesús, hacen pensar en una primitiva tradición de un círculo afecto a la familia de Jesús y quizá relacionado con Santiago el Justo. Parecen haber sido escritas originariamente en hebreo, pero no se puede descartar la hipótesis de un origen arameo. Winter llama a esta fuente T (= Temple Source).

En la sección 1 habría que distinguir, según Winter, una doble fuente. *Lucas 1,5-80* procedería del círculo de los discípulos del Bautista y podría llamarse B (= Baptist Document). Este documento originariamente sólo contenía noticias relacionadas con Juan: la anunciación al padre del Bautista (Lc. 1,5-23) y a la madre del mismo (Lc. 1,26-38) y un relato del nacimiento y circuncisión de Juan. La narración alternaba con fragmentos líricos en boca de Isabel (Lc. 1,46-55) y de Zacarías (Lc. 1,68-79). Narración y cantos líricos fueron escritos originariamente en hebreo. Como luego veremos, para Winter la parte narrativa de este documento se funda en una historia popular hebrea de Sansón; los fragmentos líricos son salmos del tiempo macabaico.

Lucas 2,4-21 habría sido compuesta de nuevo por un discípulo palestinense de Jesús, quizá relacionado también con el grupo de Santiago el Justo. Winter llama a este tercer documento N (= Nazarene Adaptation). La obra redaccional de este autor no se limitó a componer Lc. 2,4-21, sino que consistió fundamentalmente en fundir los documentos T y B para construir una historia conjunta de la Infancia de Juan y de Jesús. Para ello hubo de reelaborar notablemente la fuente B: cambió la anunciación a Isabel en una anunciación a María—para lo cual conservó algo de la fuente anterior

(Lc. 1,26.27.30.31.34.38) añadiendo otras cosas (Lc. 1,32.33.36)—; sustituyó la separación temporal de Isabel y Zacarías que figuraba en la fuente B—ya veremos de dónde la saca Winter—por la visita de María a la madre del Bautista; y compuso finalmente el relato del nacimiento y circuncisión de Jesús (Lc. 2,4-21) para completar el paralelismo con el nacimiento y circuncisión de Juan que contenía el documento B. Tanto en lo propio de N, como en sus reelaboraciones de T y B, descubre Winter giros lucanos. Esta última afirmación (65) no nos permite todavía descubrir si para Winter el autor de N es el propio evangelista Lucas, al que antes (66) había atribuído las añadiduras de Lc. 1,1-4 y 2,1-3, ni cuál es su opinión sobre la lengua original de esta tercera fuente.

Toda esta ingeniosa construcción se refiere a las fuentes inmediatas del relato de la Infancia tal como hoy aparece en el tercer Evangelio. Winter ha ido mucho más lejos y ha creído descubrir las primitivas fuentes del documento Bautista. Los pasajes líricos del mismo—el *Magnificat* y el *Benedictus*—han sido objeto de un particular estudio, cuya conclusión es que se trata de dos cantos de guerra macabeos puestos por el autor del documento B en boca de Isabel y de Zacarías (67). La fuente—o mejor dicho, *el prototipo*—

---

(65) *A. c.*, p. 186.

(66) *Ibidem*, p. 185.

(67) PAUL WINTER: *Magnificat and Benedictus-Macabean Psalms?*, en «Bulletin of the John Rylands Library» 37 (1954) 328-347. El mismo artículo en francés: *Le Magnificat et le Benedictus sont-ils des Psaumes macchabéens?*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 36 (1956) 1-17. La tesis de Winter es que el Magnificat y la primera parte del Benedictus (Lc. 1,68-75) son cantos de guerra macabeos que han entrado en el tercer Evangelio a través de una adaptación judío-cristiana del «Documento Bautista»: texto literario hebreo del siglo I procedente de los discípulos del Bautista y relativo al nacimiento de Juan. La inclusión tardía de estos cánticos en el primitivo relato de la Infancia ya había sido defendida por: LOISY (François Jacobé): *L'origine du Magnificat*, en «Revue d'histoire et de littérature religieuses» 2 (1897) 429; F. SPITTA: *Das Magnificat ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth*, en «Theologische Abhandlungen. Eine Festgabe zum 17 Mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann» (Tübingen und Leipzig, 1902), pp. 72, 85, 89, 90; ERICH KLOSTERMANN: *Handbuch zum Neuen Testament. II Die Evangelien* (Göttingen, 1919), p. 374 s.; MARTIN DIBELIUS: *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Taufer*, «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament», 1.ª series XV (Göttingen, 1911), p. 74; MAURICE GOGUEL: *Au seuil de l'Evangile. Jéan Baptiste* (Paris, 1928), p. 73 s. Por su parte, Winter cree descubrir en ellos las caractersticas de los cánticos de guerra que exaltan la victoria, cuya existencia y uso comuni-

del documento B para las partes narrativas sería, según Winter (68), la descripción haggádica que del nacimiento de Sansón hace el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudo-Filón (69).

---

tario nos consta por Filón (*De vita contemplativa* XI, 79-80; 83-84, y *De Agricultura* XVII, 79), y de cuyo origen macabaico nos dan noticias el libro de la *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* y 1 Mac. 4,24 y 2 Mac. 15,28 s. A este género pertenecerían, según Winter, 4 Esdras 10,21-23 y 2 Bar. 10,6-11,2. Quizá el mismo «cántico de Moisés y el cántico del Cordero» de Apoc. 15,3 s. era un himno macabeo que cantaban camino del suplicio los mártires de Yahvéh que rehusaron doblar sus rodillas ante Zeus Uranios. Otros fragmentos de tales himnos pueden verse en Apoc. 4,11; 11,17 s.; 12,12; 19,1-2.5-7... El Benedictus habría sido un cántico para *antes* de la batalla, y el Magnificat para *después*. El cuadro histórico del Benedictus sería la oración antes de la batalla que recoge 1 Mac. 4,28-34, y el de Magnificat la acción de gracias después de la victoria a que alude la *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* y 1 Mac. 4,24.

Winter no presenta prueba alguna de toda esta serie de afirmaciones. Para partir en dos el Benedictus le basta observar que del v. 76 al 79 se habla en futuro del niño Juan, mientras del 68 al 75 se habla en pretérito de generalidades que nada tienen que ver con él. En cuanto al Magnificat—y ésta parece ser la única razón para los dos himnos—ni atribuyéndolo a Isabel se explica nadie por qué una mujer que espera alegremente un hijo tenga que exaltar a Yahvéh porque derriba de su trono a los soberbios. Más aún: Winter comprende la dificultad que contra su hipótesis de canto épico pudiera representar el hecho de que el Magnificat hable de «la bajeza de su esclava», lo cual parece indicar que la autora es una pobre mujer. Y responde con una doble solución: o la esclava es el pueblo de Israel, la «virgen de Sión», la que "ἀντὶ ἐλευθέρας ἐγένετο εἰς δούλην", de 1 Mac. 2,11; o la autora fué la madre de un combatiente que da gracias a Dios por haberle devuelto victorioso al hijo que fué a la guerra.

(68) *The Proto-Source of Luke I*, en «Novum Testamentum» 1 (1956), p. 186. Realmente lo único original en la hipótesis de Winter es esta relación concreta que establece con el libro del Pseudo Filón como fuente del Documento Baptista. La idea de que a la base de Lucas I existiera un apocalipsis judío de Zacarías reelaborado por manos cristianas, y de que el anuncio a María fuera originariamente un anuncio a Isabel, ya había sido propuesta hace sesenta años por Daniel Völter: *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas*, en «Theologisch Tijdschrift» 30 (1896) 224-269, y refutada por M. Dibelius: *Jungfrauensohn und Krippenkind*. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium. («Sitzungsberichte der heidelberger Akademie der Wissenschaften», Philos hist. Klasse, 1931-32, 4 Abhbandlung), p. 8.

(69) Para la transcripción de los textos que siguen empleamos la edición crítica de Guido Kisch: *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (Publications in Medieval Studies, The University of Notre Dame) Notre Dame, Indiana. 1949.

Se trata de una obra apócrifa atribuída a Filón porque en algunos manuscritos se encontraba junto a otras obras del filósofo alejandrino. Es una especie de Midraš haggádico sobre la historia bíblica desde Adán hasta la muerte de Saúl. Parece ser un producto de la misma escuela que dió origen al *4.º Libro de Esdras* y al *Apocalipsis de Baruch*. Actualmente sólo se conserva en una versión latina, hecha ciertamente sobre un texto griego, cuyas palabras muchas veces se limita a transcribir. Pero la obra hubo de ser escrita originariamente en hebreo, como ya sospechó Sixto Senense (70).

El texto completo del cap. 42, en el que Winter cree que se inspiró el autor del documento B para su leyenda del nacimiento de Juan es como sigue:

«1.—Fuit autem vir de tribu Dan, cui nomen erat Manue, filius Edoc, filii Odon, filii Eriden, filii Phadesur, filii Dema, filii Susi, filii Dan. Et erat ei mulier cui nomen Eluma, filia Remac, et hec erat sterilis et non pariebat ei, cum diceret cottidie Manue maritus ejus: Ecce conclusit Deus metram tuam ut non pareres, et nunc dimitte me, mulier, ut accipiam aliam, ne moriar sine fructu. Et dicebat illa: Non me conclusit Dominus ut non parerem, sed te ut non facias fructum. Et ille dixit: Experimentum nostrum manifestavit lex.

2.—Et cum altercarentur cottidie et contristarentur ambo valde quia sine fructu erant, in nocte quadam ascendit mulier in solario, et oravit dicens: Ecce tu Domine tocius carnis, utrum viro meo aut mihi non sit datum procreatum filios revela mihi Domine, vel cui prohibitum sit, aut cui concessum, ut faciat fructum, ut cui prohibitum est ingemiscat in peccatis suis, quia maneat sine fructu, vel si ambo fraudati sumus, et hoc revela nobis, ut peccata nostra sustinentes taceamus coram te.

3.—Et exaudivit Dominus vocem ejus, et misit ei angelum suum mane, et dixit ad eam: Tu es sterilis que non paris et tu es metra que prohibita es non facere fructum. Sed nunc exaudivit Dominus vocem tuam et intendit lacrimas tuas et aperiet mystram tuam. Et

---

Véase también MONTAGUE RHODES JAMES: *The Biblical Antiquities of Philo, new first translated from the Old Latin Version* (London, Society for promoting Christian Knowledge), 1917; y LEOPOLDO COHN: *An apocrypal work ascribed to Philo of Alexandria*, en «The Yewish Quarterly Review» Old Series 10 (1898) 277-332; *Pseudo-Philo und Jerachmeel*, en «Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jacob Guttmann» (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Leipzig, Gustav Fock, 1915), pp. 173-185.

(70) Cfr. COHN: *An apocriphal work...*, p. 311. Sobre los contactos del Pseudo-Filón con la literatura haggádica y con otros apócrifos judíos, puede verse el mismo COHN, *art. cit.*, pp. 314-324, y JAMES, en la obra antes mencionada, pp. 42-59.

ecce concipies et paries filium et vocabis nomen ejus Sanson. Hic enim erit sanctificatus Domino Deo tuo. Intende autem tibi ne gustet ex omni fructu vinee et ne comedat omne inmundum, quia ipse liberabit Israel de manu Allophilorum. Et cum locutus fuisset angelus verba hec, recesit ab ea.

4.—Et illa venit ad virum suum in domo et dixit ad eum: Ecce ego pono manum meam super os meum, et ero tacens ante te omnes dies, pro eo quod gloriata sum in vano et non credidi verbis tuis. Angelus enim Domini venit ad me hodie, et manifestavit mihi dicens: Eluma tu es sterilis, sed concipies et paries filium.

5.—Et non credidit Manue mulieri sue, confusus tristicia, et ascendit ipse in solario, et oravit et dixit: Ecce non sum dignus audire signa et prodigia que fecit in nobis Deus, aut videre faciem missi.

6.—Et factum est dum loqueretur verba hec, adjecit angelus Domini venire ad uxorem ejus. Ipsa autem erat in agro, et Manue in domo sua. Et dixit ad eam angelus: Curre et clama ad virum tuum, quoniam dignatus est eum Dominus, ut vocem meam audiat.

7.—Et currens mulier clamavit virum suum, et ille festinans venit ad angelum in agro. Qui dixit ad eum: Ingredere ad mulierem tuam et facito omnia verba ista. Et ille dixit: Eo, sed vide Domine ut verbum tuum fiat super puerum tuum. Et ille dixit: Fiet.

8.—Et dixit ad eum Manue: Si possem, persuaderem tibi, ut ingredereris in domum meam et manducares apud me panem. Et cum abires, darem tibi dona que tecum ferres, ut offeras sacrificium Domino tuo. Et dixit angelus: Non ingrediar tecum in domum tuam, nec manducabo panem tuum nec dona tua a te accipiam. Si enim aferres sacrificum de his que sunt aliena, non possum gratificare tibi.

9.—Et edificavit Manue altarium super petram, et obtulit sacrificia et holocaustomata. Et factum est dum concidisset carnes et posuisset ea super sacraria, misit angelus manum suam et tetigit ea de summitate sceptri sui. Et exivit ignis de petra et devoravit holocaustomata et sacrificia. Et angelus ascendit ab eo cum flamma ignis.

10.—Manue vero et mulier ejus videntes hec, ceciderunt in facie suam et dixerunt: Morte moriemur quia vidimus Dominum facie ad faciem. Et dixit Manue: Non suficiebat quod vidi eum, sed adhuc interrogavi nomen ejus, nesciens quoniam minister Dei esset. Angelus autem qui venerat dicebatur Fadahel.»

Como fácilmente se observa, la historia de Sansón aparece notablemente amplificada en el *Liber Antiquitatum Biblicarum* con respecto a la descripción del capítulo 13 del libro de los Jueces, que indudablemente le sirve de cañamazo. Winter descubre en ella todos los motivos literarios que, según él, emplea el autor del documento Bautista en la narración del nacimiento de Juan. Entre ellos destaca la oración de los protagonistas en la soledad, el motivo del

silencio impuesto, el hecho de que el mandato de abstenerse de bebidas alcohólicas se imponga al niño que todavía no ha nacido y no a la madre como en Jueces 13, la sumisa aceptación por parte del padre y finalmente las semejanzas verbales entre ambos relatos.

Pero el argumento fundamental para Winter parece ser el hecho de que son precisamente los motivos añadidos por el Pseudo-Filón a la narración de Jueces 13 los que a su vez diferencian el relato lucano de la historia canónica de Sansón. Esto nos obliga a examinar más de cerca las relaciones entre la descripción haggádica del cap. 42 del *Liber Antiquitatum Biblicarum* y el cap. 13 del libro de los Jueces.

Por de pronto, la leyenda del Pseudo-Filón suple cuanto podía suplirse en materia de nombres. Se nos da, con arreglo a los gustos del Haggadah, una larga genealogía de Manué, el padre de Sansón (42,1), así como el nombre de su esposa Eluma y el del padre de ésta, Remac, que no se indicaban en el libro de los Jueces (42,1). Incluso es conocido del autor—porque se lo preguntó Manué al propio enviado de Dios—el nombre del ángel. Se llamaba Fadahel (42,10).

Otro elemento claramente nuevo en el relato del Pseudo-Filón es el del continuo altercado entre Manué y Eluma sobre quién de los dos tenía la culpa de la esterilidad (42,1 y 2). Cuando ésta se entera de que la esterilidad es defecto suyo, manifiesta su decidido propósito de callar en lo sucesivo delante de su marido (42,4).

Cuando el ángel anuncia a Eluma que concebirá y dará a luz un hijo, añade el nombre que le ha de imponer (42,3), cosa que no se dice en Jueces 13 a la madre de Sansón.

La abstinencia de bebidas alcohólicas y de alimentos inmundos, que en Jueces 13 se impone a la madre, en el relato del Pseudo-Filón se impone al hijo que ha de nacer (42,3).

También es nueva en el Pseudo-Filón la mención *expresa* de la marcha del ángel después de la primera aparición a la mujer (42,3). Nueva es asimismo la humilde confesión de Manué, por la que se considera indigno de recibir la revelación y de ver el rostro del enviado (42,5). Y nuevas, finalmente, la orden que el ángel da a la mujer de que avise a su marido en la segunda aparición (42,6); el mandato que se impone a Manué de entrar a su mujer, la aceptación y el ruego de éste, y la seguridad por parte del ángel (42,7); así como la forma de hacer el milagro el ángel tocando la ofrenda con la punta del cayado (42,9), que aparece evidentemente calcada en la aparición a Gedeón de Jueces 6,21.

Si ahora consideramos detenidamente los motivos literarios comunes a la narración lucana y a la amplificación que el *Liber Antiquitatum Biblicarum* hace de la historia canónica de Sansón, estaremos en condiciones de enjuiciar serenamente la hipótesis de Winter. El paralelismo se debe restringir a las variantes del Pseudo-Filón respecto a Jueces 13, porque las coincidencias de Lucas 1 con el relato canónico de Sansón—que previamente hemos puesto de relieve—se explicarían, como es natural, sin necesidad de recurrir a la fuente extracanónica.

1. Entre estas variantes hay algunas de las cuales no aparece ni rastro en la narración evangélica: tales son la genealogía de los protagonistas, el continuo altercado entre los padres estériles, la confesión de indignidad para recibir la visión por parte del padre y la forma distinta del signo milagroso ofrecido por el ángel.

La genealogía de los protagonistas difícilmente hubiera sido suprimida por el autor haggádico si la tenía el original filoniano que plagió; y si la hubiera contenido, aplicada ya a Zacarías e Isabel, el documento B que, en la hipótesis de Winter, tenía ese carácter midrášico, no parece probable que la hubiera suprimido el adaptador N(azareno) si, como parece suponer el mismo Winter, este último redactor es el autor definitivo del tercer Evangelio, tan cuidadoso de los complementos históricos y biográficos.

Del altercado entre Zacarías e Isabel ningún lector sin prejuicios logrará encontrar en el relato lucano actual el más leve indicio. Winter, sí. Para él, Lucas 1,24 («y andaba oculta durante cinco meses») indica que Isabel dejó la casa de su marido y huyó de Zacarías (no sabemos por qué); pero después que el ángel se le apareció a ella también (redacción original de lo que ahora es aparición a María en Lucas 1,26-38), «volvió a su casa» (Lc. 1,56) (71). Aunque admitiéramos—cosa que parece suponer Winter, si bien no lo dice expresamente—que la explicación de Lc 1,25 («y andaba oculta durante cinco meses diciendo: Así ha hecho conmigo el Señor acordando quitar mi oprobio entre los hombres») es añadidura del adaptador Nazareno, siempre resultaría que en el documento Baptista original esta hipotética—o por mejor decir, fantástica—separación de Zacarías e Isabel es posterior a la concepción del Bautista y nada tiene que ver por tanto, con los altercados de Manué y Elu-

(71) Así por dos veces en *Proto-Source of Luke I*, pp. 186 y 191.

ma en el Pseudo-Filón que acaban con el primer anuncio del nacimiento de Sansón hecho por el ángel a su madre.

Tampoco aparece por ninguna parte que Zacarías se considerase indigno de recibir la aparición angélica. Y en cuanto al signo milagroso que el ángel ofrece a los que reciben la visión, bien claro está que no coinciden, a pesar de que en el caso de Zacarías era muy fácil la tentación de imaginar un milagro relacionado con el sacrificio, como el que pone el presunto modelo del Pseudo-Filón.

2. Casi lo mismo podría decirse de otras curiosas variantes del Pseudo-Filón con respecto a Jueces 13, en las que también se apoya Winter para apuntalar su teoría: la oración en secreto de los protagonistas y el silencio que voluntariamente se impone Eluma después de la primera aparición del ángel.

Cierto que también Lucas 1,13 habla de una particular petición de Zacarías que ha sido escuchada por Dios. Pero ni se especifica, como en el Pseudo-Filón, el contenido de la misma, ni necesariamente tiene por qué depender del *Liber Antiquitatum Biblicarum*, ya que también había orado—quizá en el mismo sentido—la madre de Samuel en 1 Sam. 1,10 ss. (72), y la frase de referencia se encuentra casi con las mismas palabras en Daniel 10,12: μὴ φοβοῦ... εἰσηκούσθη τὸ ῥῆμα σου.

El *silencio* que Eluma *voluntariamente* se impone ante su marido («Ecce ego pono manum meam super os meum, et ero tacens ante te omnes dies, pro eo quod gloriata sum in vano et non credidi verbis tuis») no parece que tenga mucho que ver, salvo en las semejanzas verbales, con la *mudez que el ángel impone a Zacarías* («Et ecce eris tacens et non poteris loqui usque in diem quo haec fiant») *como un castigo* («pro eo quod non credidisti verbis meis, quae implebuntur in tempore suo» (Lc. 1,20). Las semejanzas verbales—por lo menos en la redacción latina—no se pueden negar: *Ecce... ero tacens... pro eo quod non credidi verbis tuis*. Pero lo extraño del pasaje en el Pseudo-Filón por una parte, el perfecto encuadramiento de la mudez de Zacarías en el Evangelio de la Infancia por otra, y el hecho mismo de las coincidencias verbales *latinas*—que, por lo demás, son frecuentes en el *Liber Antiquitatum Biblicarum* con relación al N. T.—hacen pensar en un influjo inverso al ideado por Winter: el autor o reelaborador latino del Pseudo-Filón no pudo emplear esas

(72) En el mismo *Liber Antiquitatum Biblicarum* dice Helí a la madre de Samuel: «Ambula, quoniam scio de quibus oraveris, et exaudita est oratio tua» (50,7).

expresiones latinas de Lc. 1,20 para un castigo de Eluma que estaría en contradicción con Jueces 13, y las introdujo en otro contexto, a todas luces menos lógico. Se comprende que el ángel reprenda a Zacarías por no creer en sus palabras; pero Eluma no tenía por qué reprocharse el no haber creído a su marido en un asunto en que los dos podían haberse equivocado igualmente.

3. Quedan todavía otras tres variantes del Pseudo-Filón respecto a Jueces 13, que reaparecen exactamente iguales en Lucas 1: la indicación, en la aparición a Eluma, del nombre que se ha de poner al niño; la abstinencia de bebidas y alimentos impuros impuesta al niño y no a la madre, y la mención expresa de la marcha del ángel después de la aparición a la mujer.

Sobre la indicación del nombre, ya hemos visto más arriba (73) que formaba parte de la descripción literaria de las anunciaciones. Fuera de Lucas 1,13 y 31, lo encontramos en Mt. 1,21; Gén. 16,11; Is. 7,14. Esta fórmula literaria de las anunciaciones suele tener su correspondiente en el esquema clásico de la descripción de los nacimientos: *Y concibió... y dió a luz un hijo... y le puso por nombre...* Cfr. Gén. 4,1; 21,2 ss.; 29,32; I Sam. 1,20. El detalle no falta en el relato del nacimiento del propio Sansón: Parió la mujer un hijo y le puso por nombre Sansón (Jueces 13,24). Todo inclina a pensar que la construcción de la frase en este pormenor de las anunciaciones sea un reflejo involuntario de las descripciones de los nacimientos. Y siendo esto así, difícilmente se nos persuadirá que el primitivo autor de Lucas I dependa en este detalle del Pseudo-Filón (74).

La abstinencia de bebidas alcohólicas y de alimentos impuros, que en el Libro de los Jueces se impone a la madre de Sansón porque éste va a ser *nazir* desde el vientre de su madre, es, a nuestro entender, como dejamos dicho más arriba, un motivo literario para indicar, junto con la prohibición de cortarle los cabellos, su condición de hombre consagrado a Dios que lo destina a una misión importante. La única prescripción que se hace directamente al niño o

---

(73) Véase p. 332 de este mismo estudio, nota 6, y pág. 359.

(74) Paul Humbert (*Der biblische Verkündigungstill*, en «Archiv für Orientforschung» 10 [1935], p. 79) sospecha—no sabemos con qué fundamento—que en nuestro caso la anunciación de Jueces 13,3 contenía la indicación del nombre y su explicación, pero que fué más tarde sustituída por las prescripciones ascéticas que le son impuestas a la madre del niño.

que tiene por objeto al niño es la de no cortarse los cabellos, quizá porque ese va a ser el motivo de toda su prodigiosa historia; y aun así, en la descripción que la mujer hace a su marido de la primera aparición del ángel (v. 7) y en la segunda prescripción que éste hace, presente ya Manué (v. 14), no se alude para nada a los cabellos. Evidentemente la narración de Jueces 13 está concebida con un sentido muy material de la relación entre las prácticas impuestas y la condición de *nazir:* si el niño ha de ser *nazir desde el vientre de su madre*, ésta debe ya desde ahora guardar las abstinencias que luego tendrá que observar el hijo. Porque es seguro que, para ser *nazir*, Sansón hubo de abstenerse de bebidas alcohólicas como se abstuvo de cortarse la cabellera. El Pseudo-Filón y el autor de Lucas I comprendieron, como ya antes lo había comprendido la madre de Samuel (I Sam. 1,11), que para ser realmente *nazir*—o para indicar literariamente la condición de tal (= elegido de Dios) desde el vientre de su madre—bastaba con presentar al interesado como obligado a dichas prácticas desde antes de nacer por una orden del ángel (Pseudo-Filón, Lucas), o por el voto de la madre (I Sam.). Y así, el cambio de sujeto inmediato de tales abstinencias puede explicarse en Lucas I por un proceso de mayor espiritualización o de más consecuencia lógica, al estilo de I Sam., sin necesidad de recurrir a la problemática influencia del *Liber Antiquitatum Biblicarum.*

Por último, la coincidencia en indicar expresamente la marcha del ángel después de la primera aparición a Eluma (*Liber Ant. Bibl.* 42,3) y en la Anunciación a María (Lc. 1,38), nos parece un detalle insignificante y que se explica naturalmente sin necesidad de establecer ninguna dependencia literaria.

4. Quizá el argumento que parece dar más fuerza a la hipótesis de Winter es el de las coincidencias verbales entre Lucas I-II y el *Liber Antiquitatum Biblicarum.* Dichas coincidencias son especialmente numerosas en los capítulos 50-53 de este último libro, que tratan de la historia de Samuel.

En el cap. 50 se describe la oración secreta de Ana. Helí—como en 1 Sam. 1,14—le aconseja de primer intento que duerma la borrachera. A la humilde explicación de la mujer contesta el Sacerdote con una frase que recuerda a Luc. 1,13: «Ambula, quoniam scio de quibus oraveris, et *exaudita est oracio tua*» (50,7). La contradicción es tan evidente, que el autor se ve en la necesidad de añadir: «No-

luit autem ei dicere Heli sacerdos quia prenumeratus est ex ea propheta: Ipse enim audivit cum Dominus dixit de eo» (50,8) (75).

El motivo del cántico de Simeón («salutare tuum quod *parasti* ante faciem omnium *populorum lumen* ad revelationem *gentium*» de Luc. 2,31-32) se aplica a Samuel en el Pseudo-Filón: «Quae est Anna—canta la propia madre del profeta—quoniam ex ea propheta est? Aut quae est filia Batuel, ut *pararet lumen populis?*... Stet autem filius meus hic ministrans, quousque fiat *lumen gentibus* hic» (51,6). A continuación canta el pueblo: «Vivat propheta in plebe, et in longo tempore sit *lumen genti* huic» (51,7).

Especialmente curiosa es la coincidencia del Pseudo-Filón (53,12) con el difícil pasaje de Lucas 1,35: «quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei». Dice Helí en el citado pasaje al niño Samuel: «Et tunc adveniente matre tua et orante, quia ignorabat quod factum fuerat ad eam, dixit ei: Proficiscere, quia quod nascetur ex te, filius erit mihi. Et dixit mater tua: Ita» (76).

El fenómeno de las semejanzas verbales, por mucho que se quiera minimizar, parece exigir cierta dependencia entre el Pseudo-Filón y Lucas I-II.

Pero ¿cuál depende de cuál?

La hipótesis de Winter no puede prescindir de la fecha que se deba asignar a la composición de cada una de las obras en cuestión. Winter no se preocupa del asunto. Parece dar por seguro que el Ps. Filón es anterior a San Lucas. Pero ¿es esto cierto?

---

(75) Alude a la curiosa historia del cap. 49, según la cual, habiendo pedido a Dios los israelitas un príncipe, y habiendo echado a suertes, después de muchos fracasos, vino a caer en la ciudad de Arimatea y precisamente sobre Elqana. Pero como éste se negara a aceptar y amenazara incluso con suicidarse, el Señor aclaró que el elegido era un hijo suyo. «Et dixit populus: Ecce, Domine, decem filios habet Elchana, et quis eorum pricipabitur aut prophetabit. Et dixit Deus: Nullus de filiis Fenennae poterit principari populo, sed natus de sterili quam dedi ei uxorem, ipse erit propheta in conspectu meo. Et diligam eum quemadmodum dilexi Isaac, et erit nomen ejus in conspectu meo semper» (49,8). Nada se dice de que estuviera presente Helí en aquel momento. Y en cualquier caso, si conocía el contenido de la oración de Ana, resulta ilógico que la considerara víctima de la embriaguez.

(76) Obsérvese el *ex te*, que para la mayoría de los críticos no es lección original en Lucas. Winter deduce, precisamente de su presencia aquí, que ex σου pertenece a la redacción primitiva del evangelista, el cual lo habría copiado del modelo filoniano. Cfr. «Novum Testamentum» 1 (1956) 198 s.

Hay en el *Liber Antiquitatum Biblicarum* un pasaje que parece aludir a la destrucción por Tito del Segundo Templo. Dice Dios a Moisés: «Et demonstrabo tibi locum, in quo mihi servient annis DCCXL. Et post hec tradetur populus hic in manus inimicorum suorum et demolientur eum et circumdabunt eum alienigenae. Et erit in die illa secundum diem illam in qua contrivi tabulas testamenti quas disposui ad te in Oreb et peccantibus his evolavit ex eis quod erat scriptum in eis. Dies autem erat septima decima mensis quarti» (19,7).

Cohn (77) ve en este pasaje una prueba clarísima de que el autor del *Liber Antiquitatum Biblicarum* escribe después del año 70. En efecto, la captura de Jerusalén por Nabucodonosor y la destrucción del Primer Templo por Nabuzardán, tuvieron lugar el 9 del mes cuarto y el 10 del mes quinto, según Jeremías 52,6 y 12; o según el relato paralelo de 4 Reg. 25,3 y 8, el 9 del mes cuarto y el 7 del quinto, respectivamente. En cambio, la fecha del 17 de Tamuz, a que hace referencia el mencionado texto del Ps. Filón, es la que el Talmud señala como fecha fatídica del doble acontecimiento de la toma de Jerusalén por Tito y de la destrucción de las tablas de la Ley (78).

En todo caso, la prioridad cronológica del original pseudofiloniano con respecto al tercer Evangelio es más que problemática. Lo más probable es que ya el original hebreo del *Liber Antiquitatum Biblicarum* fuera bastante posterior a la composición del Evangelio de San Lucas. Pero hay más: el texto que hoy nosotros poseemos del Pseudo Filón es una tardía versión latina, que solamente enlaza con el texto original a través de una intermedia redacción griega del mismo. Así las cosas, ¿no sería más razonable sospechar que las mencionadas coincidencias verbales, e incluso de motivos literarios más de fondo, tal vez se deban a influencias del tercer Evangelio —griego y latino— en las sucesivas reelaboraciones del Pseudo Filón?

---

(77) *An apocryphal work...*, en «The Jewish Quarterly Review» Old Series 10 (1898) 326 s.

(78) Con el debido respeto a la autoridad del profesor Cohn, no acabamos de ver clara la fuerza de su argumento. En Taanith 4,6 se dice expresamente: «Cinco cosas aciagas ocurrieron a nuestros padres en el 17 de Tamuz y cinco en el 9 de Ab. El 17 de Tamuz fueron rotas las Tablas, cesó el sacrificio diario, fué tomada por asalto la Ciudad, Apostomos incendió la Torah y fué colocado un ídolo en el Santuario. En el 9 de Ab... fué destruído el Templo por primera y segunda vez...».

Quien haya considerado atentamente, v. g., la reelaboración latina que el Pseudo Mateo hace del Protoevangelio griego de Santiago, admitirá fácilmente que en su doble versión cristiana —del hebreo al griego y del griego al latín— el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudo Filón haya podido sufrir tal influencia del tercer Evangelio que explique las semejanzas actuales entre ambos sin necesidad de admitir dependencia alguna en los respectivos autores originales. Si, como afirman Cohn (79) y Kisch (80), este libro fué aceptado y conservado por la Iglesia cristiana primitiva, éste es el menor tributo que el Pseudo Filón pudo pagar a sus conservadores, quienes, por lo demás, no vertieron en su obra ni una sola idea cristiana.

Cuando se trata de precisar más exactamente el estadio en que pudieron tener lugar esas infiltraciones verbales, la cuestión se complica. Quizá porque el fenómeno literario se verificó en etapas sucesivas.

Así, algunas de las coincidencias verbales latinas apuntadas nos llevarían a los tiempos de las versiones prejeronimianas, mientras que otras presuponen la lección de la Vulgata actual (81).

Concretando, podríamos resumir nuestro juicio sobre la hipótesis de Winter en estas tres conclusiones:

---

(79) Art. citado, p. 327.

(80) *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, p. 3.

(81) Puede servir como ejemplo de lo primero la coincidencia entre el *Liber Antiquitatum Biblicarum* 50,7 y Luc. 1,13. Aquí, el Pseudo Filón (*exaudita est oracio tua*) coincide, más que con la Vulgata (*deprecatio tua*), con la Vetus Latina, que traducía *oracio tua*, según atestiguan los códices: *Palatino* (ed. TISCHENDORF, Lipsiae, Brackhaus, 1847); *Gratianus* (ed. HEER, Freib. in Brisg., Herder, 1910); *Vercellensis* (a) (ed. GASQUET: *Collectanea Biblica Latina*, III, Romae, Pustet, 1914); *Cantabrigensis* (cfr. SABATIER: *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae* [Parisiis, Didot, 1751], tomo III, p. 258). Junto a éstos, traducen *obsecratio tua:* el *Corbeiensis* (ff) (ed. BUCHANAM, Oxford, Clarendon Press, 1907); *Monacensis* (q) (ed. WHITE, Oxford, Clarendon Press, 1888); *Veronensis* (b) (ed. BUCHANAM, Oxford, Clarendon Press, 1911).

Por el contrario, reflejaría el texto de la Vulgata contra la Vetus Latina de Luc, 1,20 la extraña coincidencia verbal del *Liber Antiquitatum Biblicarum* 42,4: «ero tacens... pro eo quod non credidi verbis tuis». (Cfr. SABATIER: *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae* [Parisiis, Didot, 1751], tomo III, p. 259.) Y, efectivamente, el Monacensis (q) traduce: *Pro hoc quod;* el Veronensis (b): *Propter hoc quia;* el Vercellensis (a): *Quoniam;* el Corbeiensis (ff): *Propter hoc non* (!). Sin embargo, Gratianus y Palatinus ostentan la lección que se considera propia de la Vulgata: *Pro eo quod non.*

1.ª Los motivos literarios comunes al Evangelio de la Infancia de San Lucas y al cap. 42 del *Liber Antiquitatum Biblicarum* no demuestran la mutua dependencia de sus autores originales.

2.ª Las coincidencias verbales *latinas* entre ambos libros parecen exigir cierta dependencia de uno de ellos respecto al otro.

3.ª Pero la fecha de composición del original pseudofiloniano, probablemente posterior a la del original evangélico, y el hecho de que esas coincidencias verbales se encuentren entre las versiones latinas prejeronimianas de Lucas y la versión latina del *Liber Antiquitatum*, que lógicamente debe ser posterior a aquéllas, parece argüir una dependencia contraria a la ideada por Winter.

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS

NOTAS

Ms. 4083 ff. 1-2 de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo(*)

Dos pequeños folios en pergamino cuyas dimensiones actuales son 17 × 11,8 cms. Ambos tienen recortada la parte inferior: dos líneas o más de texto y el margen. Al f. 1 le quedan 17 ll., al f. 2 le quedan 18, la última recortada por la mitad. El texto —Jos. 11,1-17, hebreo y Targum— sigue a renglón seguido. El carácter de la letra es yemení. Texto consonántico y vocálico derivan de la misma mano (1 m.). Fuera de las vocales del sistema babilónico simple, no hay más signos diacríticos. Las vocales son ◌ַ ◌ָ ◌ֵ ◌ִ ◌ֹ ◌ֻ. No hay *rafé* como no lo hay en el genuino babilónico y por tanto כָּל־ y אֶת־ siempre son vocalizados por 1m. כֹּל y אֵת. Tampoco hay acentos, ni siquiera añadidos por segunda mano. La masora está completamente ausente. Tanto la caligrafía como el pergamino, tinta, separación de versículos por un punto y correcciones de segunda mano, indican que el Ms. es yemení y que por un yemení ha sido corregido(1). Estas correcciones de 2m. yemení son las típicas de todos los Mss. copiados por yemeníes de apógrafos babilónicos: el mismo color de la tinta, la misma forma de las vocales superlineales, las mismas peculiaridades babilónicas corregidas para acomodarlas al sistema yemení. Las correcciones consisten en poner *shúreq* ante *shewá* (ֽ = וְ) — וְ en introducir la «Verdünnung», en añadir *pátaḥ* furtivos totalmente extraños a la primera mano, en adoptar vocalizaciones yemení-tiberienses divergentes de las babilónicas: Jos. 11,2

(*) Es el Ms. 5 de nuestra lista *Valiosos manuscritos bíblicos en la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo,* Estudios Bíblicos, XVI (1957) pp. 85-6.

(1) Como en casi todos los Mss. yemeníes hay confusión de ◌ֵ y ◌ִ, v. gr. Jos. 11,8 והאמרי (por והאֵ); 11,16 ושפלתה (BH ושפֵלתה).

ובמישׁרא > ״ומ(2); 11,4 הם (?) > הֵם; 11,6(3) באש > בָאֵשׁ; 11,8 מצפה >
״אצ; מזרחא > ״מז; 11,9 באש > באש; 11,15, etc. יהושע > יהושע.

Las correcciones de 2 m. unas veces están puestas superlinealmente —borrada o suprimida la vocal de 1 m.—, otras son puestas sublinealmente y en vocales tiberienses. En las notas de pie de página que acompañan la transcripción del Ms., se pueden ver las correcciones de 2 m. (aquellas en que tras la palabra se pone 2 m.). En las mismas notas se pueden ver las variantes del Ms. 4083 ff. 1-2 con respecto al texto hebreo de la Biblia Hebraica Kittel-Kahle y con respecto al texto targúmico de Josué, editado por Franz Praetorius (*Das Targum zu Josua in Jemenischer Überlieferung*, Berlín, 1899). No se anotan siempre las variantes normales: Ms. אֹת, BH אֶת; Ms. כֹל, BH כָל־, etc.

El nombre de יהוה se escribe en hebreo sin vocales, buena señal de la antigüedad del Ms. (¿Siglo XII?). El texto, tanto hebreo como targúmico, proveniente de la 1 m. es puramente babilónico: babilónico sencillo. Nos da algúnas variantes con respecto al texto hebreo de la BH, algunas de ellas ya sugeridas en el aparato crítico de tal Biblia: Jos. 11,2 מצפון (BH מִצָּפוֹן; *leg.* ״מִצָ); כנרת (BH כִּנֲרוֹת) como en la LXX; ובנפת (BH וּבִנְפוֹת; *leg. prob.* וּבְנָפַת); 11,4 עם רב (BH עַם־רָב); 11,8 משרפות (BH מִשְׂרְפוֹת) 11,10 חרב (BH חֶרֶב); 11,11 נותר (BH נוֹתַר); יהושע (BH ישראל).

Otro f. del mismo Ms. que describimos es el Ms. 230a f. 11 (Jos. 8,21-9,3). Sobre él cf. A. Díez Macho, *Importante hallazgo bíblico*, Estudios Bíblicos, XIII, 1954, p. 208, núm. 15. El texto *babilónico* de los tres folios nos era desconocido (4).

---

(2) Correcciones de 2 m. de este tipo son muy frecuentes en los ff. 1 y 2 r.º (parte interior del pergamino) que es donde la 2 m. ha introducido sistemáticamente sus enmiendas. Los v.º de los folios acusan menos correcciones, quizá porque ya estaban muy poco limpios a la hora de las mismas.

(3) La 2 m. borra las vocales superl. babilónicas que, incluso sobre el ב, parecen ser *pátaḥ*.

(4) Los signos de interrogación que a veces acompañan a alguna vocal en la transcripción que sigue a continuación, significan que no se ve claro en el Ms.

(Jos 11,1 - 5)

1) מלכא דמדון ולותי מלכא דשומרון ולות[1] מלכא דאכשף: 2) ואל[2]
המלכים אשר מצפון בהר ובערבה נגב כנרת[3] ובשפלה ובנפת[4] דור מים:
ולות[1] מלכיא[5] דמיציפונת בטורא ובמישרא דרום גיניסר ובשפילתא ובפילכי
דור מערבא[6]: 3) הכנעני ממזרח[7] ומים והאמרי[8] והחתי והפרזי והיבוסי
בהר והחוי תחת חרמון[9] בארץ המצפה[10]: כנענאה מימדינחא[11] וממערבא
ואימוראה[12] וחיתאה ופריזאה ויבוסאה בטורא וחיואה בשיפולי[13] חרמון[14]
בארע מצפיא[15]: 4) ויצאו הם וכל מחניהם עמם עם רב כחול אשר על
שפת הים לרב וסוס ורכב רב מאד: ונפקו[16] אינון וכל[17] משירתהון[18]
עימהון עם סגי כחלא דעל כיף ימא ליסגי וסוסון ורתיכין סגי לחדא:
5) ויועדו כל המלכים האלה ויבאו ויחנו

(Jos. 11,6 - 9)

6) ...עקר ואת מרכבתיהם תשרף באש[19]: ואמר ייי ליהושע[20] לא תידחל
מן קדמיהון[21] ארי[22] מחר[23] כעידנא הדין אנא[24] מסר ית כולהון קטילין
קדם[25] ישראל ית סוסותהון תעקר וית רתיכיהון תוקיד בנורא: 7) ויבא
יהושע[26] וכל עם המלחמא[27] עמו עליהם על מי מרום פתאום ויפלו בהם:

---

[1] ולות 2 m.—[2] ואל, 2 m.—[3] כנרות.—[4] BH, 2 m. ובנפות.—[5] ולמלכיא.—
[6] מערבא.—[7] ממזרח.—[8] והאמרי 2 m.—[9] חרמון, 2 m.—[10] BH, 2 m. המצפה.
[11] ממדנחא; מימדינחא, 2 m.—[12] ואמוראה; ואימוראה, 2 m.—[13] שפולי.—
[14] חרמון.—[15] מצפיא 2 m.—[16] ונפקו, 2 m.—[17] וכל.—[18] משרית הון.—[19] באש,
2 m.—[20] ליהושע, 2 m.—[21] קדמיהון.—[22] ארי.—[23] מחר 1 m.—[24] אנא.—[25] קרם,
+ בני, 2 m.—[26] יהושע, 2 m.—[27] המלחמא; המלחמא, 2 m.

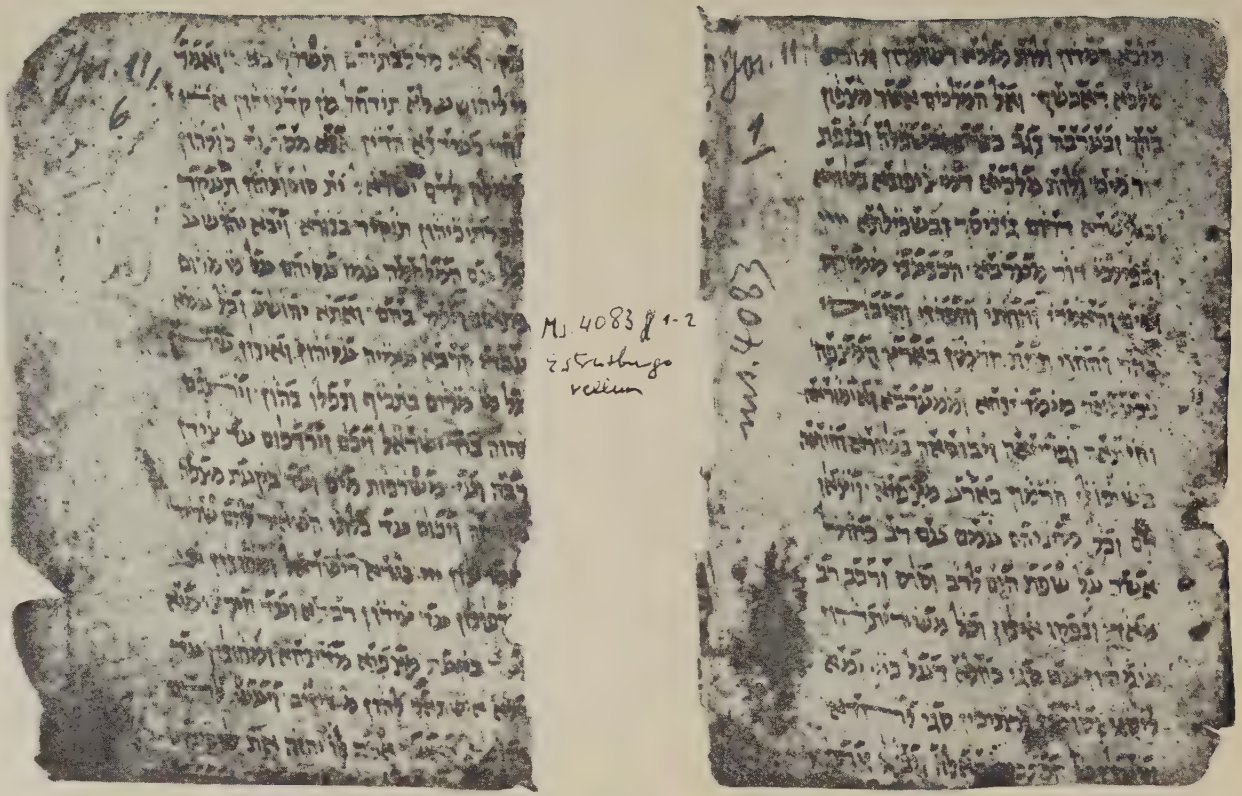
וֹאתֹא יֹהוֹשׁע[28] וֹכֹל[29] עֹמֹא עֹבֹדֵי קֹרֹבֹא עֹימֵיה עֹלֵיהוֹן וֹאינוֹן שֹׁרֹן[30] עֹל
מֵי מֵרוֹם בתֹכיֵף ונפֹלוֹ בֹהוֹן: 8) וֹיתֹנֵם יהוה בֹיד יֹשֹׂראֵל וֹיכֹם וֹירֹדֹפוֹם*[30]
עֹד צֹידֹין רֹבֹה וֹעֹד מֹשֹׂרֹפוֹת[31] מֹים וֹעֹד בקֹעֹת מֹצֹפֹה מֹזֹרֹחֹה וֹיכוֹם עֹד
בֹלתֹי הֹשאֹיר לֹהֹם שֹׂרֹיד: ומֹסֹרֹינוֹן ייי בֹידֹא דֹישֹׂראֵל ומֹחוֹנוֹן[32] וֹרֹדֹפוֹנוֹן
עֹד צֹידוֹן רֹבֹתֹא וֹעֹד חֹירצֵי[33] מֹיֹא וֹעֹד בקֹעֹת מֹצֹפֹיֹא[34] מֹדֹינֹחֹא[35] ומֹחוֹנוֹן[36]
עֹד דֹלֹא אֹישֹׁתֹאֹר לֹהוֹן משֵׁיזֹיב[37]: 9) וֹיֹעֹשׂ לֹהֹם יֹהוֹשׁע[38] כֹאשֹׁר אֹמֹר לוֹ
יהוה אֹת סוֹסֵיהֹם עקר וֹאֹת מֹרכֹבתֵיהֹם שֹׂרֹף בֹאשׁ: וֹעֹבֹד לֹהוֹן

(Jos. 11,10-14)

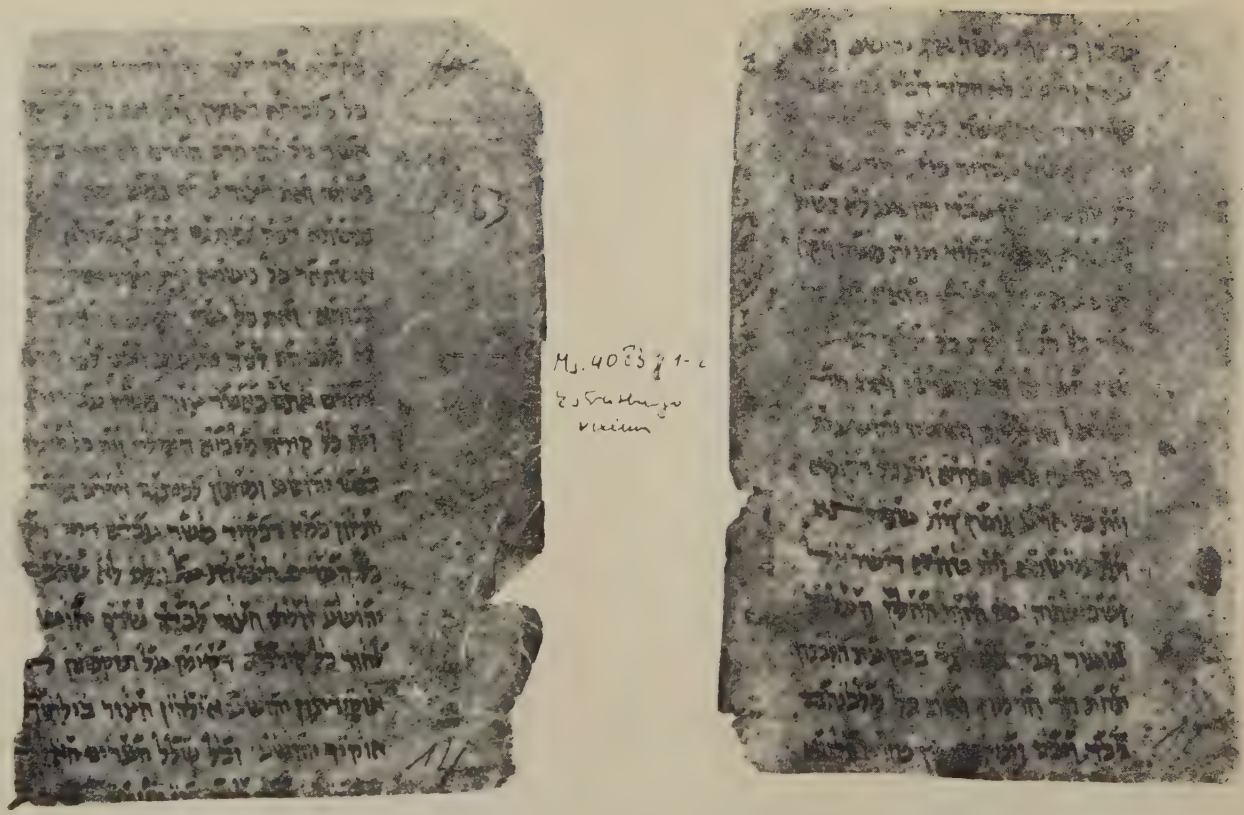
10) ...בֹחֹרֹבֹא אֹרֵי[39] חֹצוֹר מֹילקֹדמֹין היֹא רֵיש כֹל[40] מֹלכֹותֹא הֹאֹילֵין:
11) וֹיכוֹ אֹת כֹל הֹנֹפֹשׁ אֹשֹׁר בֹה לֹפֹי חֹרֹב הֹחֹרֵם לֹא נוֹתֹר כֹל נֹשֹׁמֹה וֹאֹת
חֹצוֹר שֹׂרֹף בֹאשׁ: ומֹחוֹ יֹת כֹל[41] נֹפֹשֹׁתֹא דֹבֹה לֹפֹיתֹגֹם דֹחֹרֹב גֹמֵירֹא[42] לֹא
אֹישֹׁתֹאֹר[43] כֹל[44] נֹישֹׁמֹא וֹיֹת חֹצוֹר אוֹקֵיד בֹנוֹרֹא: 12) וֹאֹת כֹל עֹרֵי הֹמֹלכֹים
הֹאֹלֹה וֹאֹת כֹל מֹלכֵיהֹם לֹכֹד יֹהוֹשׁע[45] וֹיכֹם לֹפֹי חֹרֹב הֹחֹרֵם אֹתֹם כֹאשֹׁר
צֹוֹה מֹשֹׁה עֹבֹד יהוה: וֹיֹת כֹל[46] קֹירוֹי מֹלכֹיֹא הֹאֹילֵין וֹיֹת כֹל[47] מֹלכֵיהוֹן
כֹבֹשׁ יֹהוֹשׁע ומֹחֹנוֹן לֹפֹיתֹגֹם דֹחֹרֹב גֹמֹר יֹתֹהוֹן כֹמֹא דֹפֹקֵיד מֹשֹׁה עֹבֹדֹא דייי:
13) רֹק כֹל הֹעֹרֹים הֹעֹמֹדֹת עֹל תֹלֹם לֹא שֹׂרֹפֹם יֹהוֹשׁע[48] זוֹלֹתֹי חֹצוֹר לֹבֹדֹה

---

[28] יהושע, 2 m.—[29] וכל.—[30] Vocales corregidas por 2 m. No se puede leer con seguridad tales vocales de 2 m.—[30*] Prob. 1 m. puso antes וֹירֹדֹפוֹם.—[31] מִשְׂרְפוֹת.—[32] וֹמֹחוֹנוֹן.—[33] חֹרצי, 2 m.—[34] מִצְפִיָא, 2 m.—[35] מדנחאה; מדינחא, 2 m.—[36] וֹמֹחוֹנוֹן; וֹמחונון, 2 m.—[37] משיזיב, 2 m.—[38] יהושע, 2 m.—[39] אֹרי.—[40] לֹכֹל.—[41] כֹל.—[42] >.—[43] אֹשאֹר.—[44] כֹל.—[45] יהושע, 2 m.—[46] כֹל.—[47] כֹל.—[48] ישראל; יהושע, 2 m.



Ms. 4083 ff. 1-2 de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo.



Ms. 4083 ff. 1-2 de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Fstrasburgo.

שׂרף יהושע: לחוד כל[49] קירויא דקימן[50] על תוקפהון לא אוקדינון יהושע[52] אלהין[53] חצור בילחודה אוקיד יהושע[54] :14) וכל שלל הערים האלה והבהמה בזזו להם בני ישראל רק

(Jos. 11,15 - 17)

15) ...עבדו כן צוה משה את יהושע[55] וכן עשה יהושע[56] לא הסיר דבר מכל אשר צוה יהוה את משה: כמא דפקיד ויי ית משה עבדיה כין פקיד משה ית יהושע[56] וכן עבד[57] יהושע[58] לא בטיל פיתגמא מכל דפקיד ויי ית משה: 16) ויקח יהושע[58] את כל הארץ הזאת ההר ואת כל הנגב ואת כל ארץ הגשן ואת השפלה ואת הערבה ואת הר ישראל ושפלתה[59]: 17) מן ההר החלק העלה שעיר ועד בעל גד בבקעת הלבנון תחת הר חרמון[64] ואת כל מלכיהם לכד ויכם וימיתם: מן טורא פליגא

A. Díez Macho, M. S. C. y J. A. G.-Larraya

יהושע[54]—.ית + אלהין[53]—.יהושע; ישראל[52]—.דקימין[50]—.כל[49], 2 m.—יהושע[55], 2 m.—יהושע[56], 2 m.—.עבד[57]—יהושע[58], 2 m.—ושפלתה[59], 2 m.—.כל[60]—.כל[61]—.כל[62]—.ארע[63]—חרמון[64], 2 m.

Ms. 4.083, f. 11, de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo(*)

Se trata de un folio en pergamino, de diecinueve líneas en sus dos caras, escritas a renglón seguido por un escriba profesional. 23,6 × 19,1 cms. El pergamino tiene algunas roturas en el margen lateral e inferior, pero el texto se conserva íntegro. Contiene el texto hebreo y traducción árabe de Sl. 22,20-23,5. Ambos textos se alternan separados por un punto colocado en la parte superior. Su caligrafía es la típica escritura yemení que se encuentra en un grupo de Mss. yemeníes, copiados de Mss. babilónicos, tales, por ejemplo, el Ms. 506 f. 5 del Seminario Teológico Judío de Nueva York, cuyo texto es totalmente babilónico, el Ms. Or. 1467 y Or. 2363 del Museo Británico, el Ms. 456 del mismo Seminario de Nueva York, que contiene gran parte del Salterio hebreo, aunque en papel, el Ms. 4084, ff. 1-11, de la misma biblioteca de Estrasburgo.

Denominador común de los Mss. escritos con tal carácter de letra es el carácter babilónico, más o menos desfigurado, de sus textos, en los cuales suelen haber penetrado ya muchos yemenismos. En estos Mss. no extrañará encontrar correcciones de segunda mano: la segunda mano es mano yemení que procura corregir el texto babilónico en lo que difiere del sistema o lecturas yemeníes, acomodándolo a las lecciones o usos fonéticos del Yemen. Así en el Ms. de Estrasburgo, que editamos a continuación, una 2m yemení ha introducido frecuentes correcciones, vg.: כֹּל babilónico lo cambia en כֹּל; אֹסֹפֹרֹה lo torna en אֹסֹפֹרֹה, el esquema ـֹ וֹ es cambiado en — וֹ, אֹל > אֹל etc. Véanse las notas que acompañan la transcripción del Ms. y se verá que todas las correccio-

---

(*) Es el Ms. 7 de A. Díez Macho, *Valiosos manuscritos bíblicos en la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo,* lista publicada en Estudios Bíblicos, XVI (1957), pág. 83.

nes de 2m obedecen al propósito de convertir el texto de 1m (babilónico) en un texto yemení, que, por ser tal, empareja perfectamente con el texto tiberiense. A veces no es fácil descubrir la puntuación de 1m bajo las raspaduras hechas por la segunda; de todos modos estas raspaduras seguidas de la inserción de la lectura yemení, nos sirven para concluír que en tal paso varía el texto.

Todas las vocales y acentos o diacríticos sublineales son de la 2m yemení la cual suele, sistemáticamente, añadir el *atnaḥ* tiberiense. Esta 2m utiliza una tinta ligeramente distinta de la de 1m que se sirve de tinta color castaño oscuro tanto para las consonantes como vocales. Tal tinta y las correcciones de 2m son perfectamente discernibles en el f. 11 *a* (cara blanda y blanca del pergamino), pero no lo son tanto en f. 11 *b*, la parte exterior de la piel, amarillenta y menos limpia.

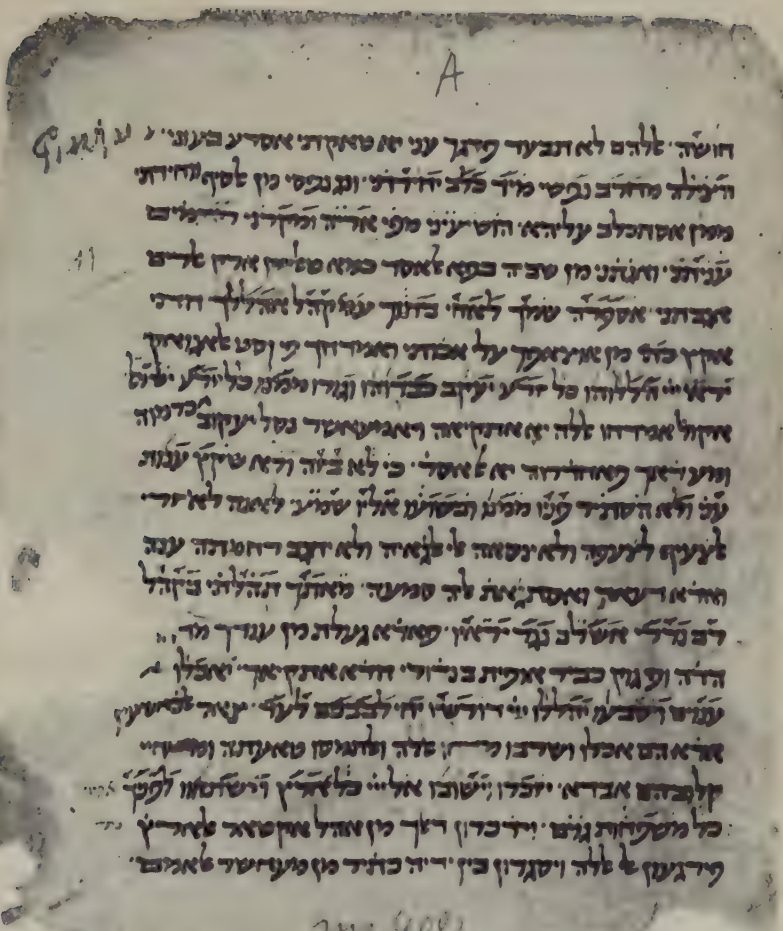
Como ocurre con casi todos los Mss. yemeníes antiguos o copiados de Mss. antiguos, el texto, fuera de las consonantes y vocales (ـَ ـِ ـُ ـْ ـٖ ـٗ ـ٘ ـٙ ـٚ ـٛ), no tiene otra puntuación: ni acentos, ni diacríticos, ni notas masoréticas. Las vocales suelen estar o encima o detrás de la consonante a que corresponden, vg.: שׁמֹך en vez de שׁמך.

El valor de este Ms. —escrito probablemente en el s. XIII— está en su 1m., en el texto babilónico, aunque hay en él algunas puntuaciones yemeníes: vocalización con *shĕwá* de la preformativa de 1ª persona del Piʿel y el uso de la *Verdünnung* y alguna vocalización כֹּל: yemenismos [1] que se explican perfectamente suponiendo que el apógrafo, copiado por la 1m del Ms. 4083, era defectivo: carecía de algunas vocales.

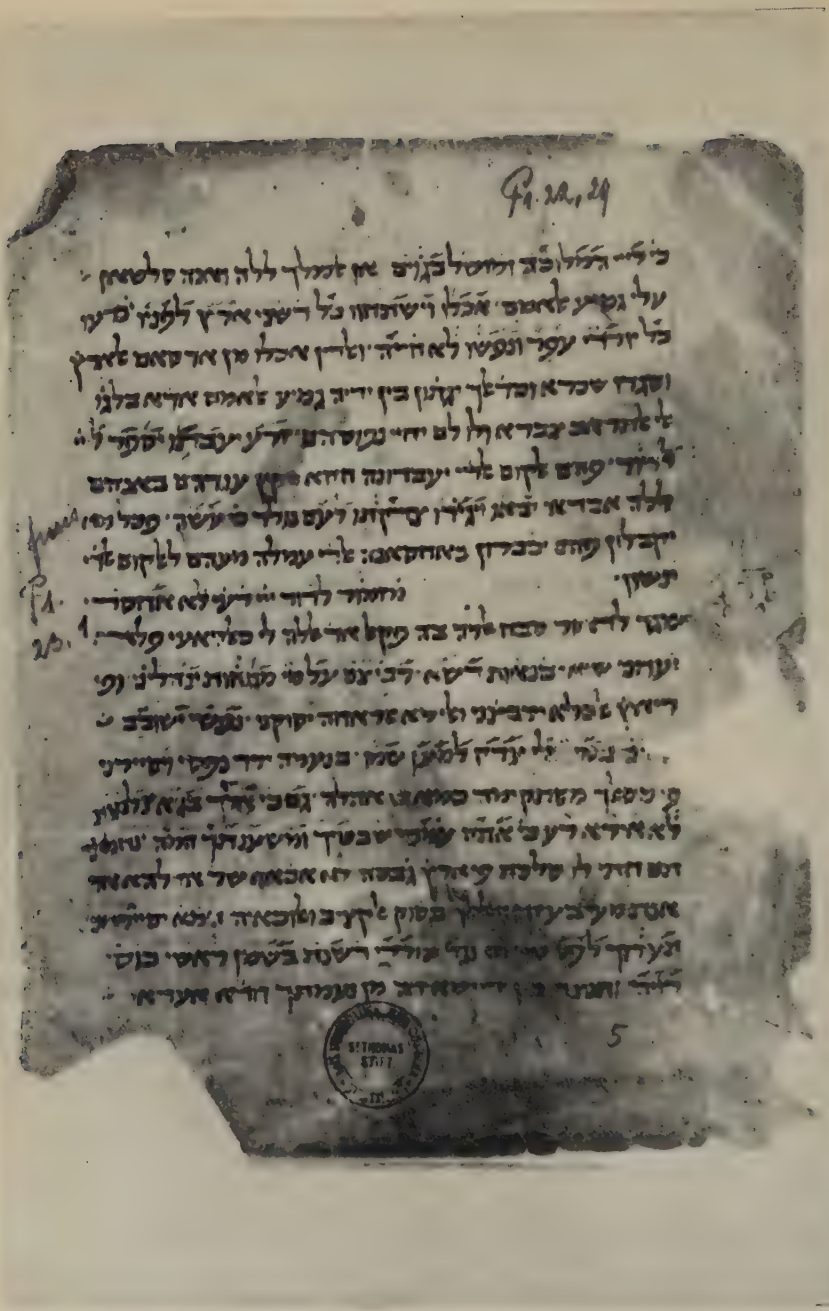
(Salm. 22,20 — 23,5)

20.—חוּשׁה׳ 21.—הצֹילה מֹחֹרב נפשׁי מֹיד כֹּלב יחֹידתֹי׳ 22.—הוּשׁיעֹינֹי
מֹפֹי אֹרֹיֵה וֹמֹקֹרנֹי רֹאמֹים[a] עֹנֹיתֹנֹי׳ 23.—אֹסֹפֹרֹה[b] שׁמֹך (*sic*) לֹאחֹי בֹתוך
קֹהֹל אֹהֹלֹלך[c]׳ 24.—יֹראֹי[d] ייי הֹלֹלוהו כֹּל[e] זֹרֹע יֹעקֹב[f] כֹּבֹדוֹהו וֹגוֹרו
מֹמֹנֹי[g] כֹּל[h] זֹרֹע יֹשֹׂראֹל׳ 25.—כֹּי לֹא בֹזֹה וֹלֹא שֹׁקֹץ עֹנוֹת עֹנֹי וֹלֹא הֹסתֹיר

(1) Sobre Mss. babilónicos que presentan estas anomalías que solemos llamar yemenismos o tiberismos, véase nuestro trabajo *Nuevos manuscritos importantes bíblicos o litúrgicos, en hebreo o arameo*. SEFARAD, XVI (1956), pp. 16-18.



Ms. 4,083, f. 11, de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo.



Ms. 4.083, f. 11, de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo.

פניו ממנו ובשועו[i] אליו שמע[j]׃ 26.—מאתך תהלתי בקהל רב נדרי
אשלם נגד יראיו׃ 27.—יכלו[k] ענוים וישבעו[l] יהללו ייי דורשיו יחי
לבבכם לעד׃ 28.—יזכרו וישובו אל[m] ייי כל[n] אפסי[ñ] ארץ ותשתחוו[o]
לפניך כל[p] משפחות גוים׃ 29.—כי לייי המלוכה ומושל בגוים׃ 30.—אכלו
וישתחוו כל דשני ארץ[q] לפניו יכרעו כל יורדי עפר ונפשו לא חייה׃
31.—זרע יעבדנו יספר לייי[r] לדור׃ 32.—יבאו[s] ויגידו צדקתו לעם[t] נולד[u]
כי עשה׃

Sl. 23 1.—מזמור לדוד ייי רעי לא אחסר[v]׃ 2.—בנאות דשא ירביצני
על מי מנוחות ינהליני׃ 3.—נפשי ישובב [ינח]ני במעגלי צדק למען שמו׃
4.—גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע[x] כי אתה עמדי שבטיך[y]
ומשענתך המה ינחמוני׃ 5.—תערוך[z] לפני שולחן נגד צוררי דשנת בשמן
ראשי כוסי רויה׃

A. Díez Macho, M. S. C. y Teresa de J. Martínez

22,22 [a] 1m. ראמים; 2m. רמים/23 [b] 2m. אס׳/[c] אהללך; 2m. אהללך
24 [d] vocalización de 1m. de יראי borrada; 2m. יראי/[e] 2m. probable
כל/[f] 2m. יעקב/[g] 2m. y BH ממנו/[h] 2m. כל/25 [i] 2m. וב׳/[j] 2m. שמע/
27 [k] vocalización de 1m. borrada sobre יא׳; 2m. יא׳/[l] 2m. y BH וישבעו/
28 [m] 2m. אל-/[n] 2m. כל-/[ñ] 2m., en el margen/[o] 1m. prob. ותש, 2m.
ויש׳/[p] 2m. כל/30 [q] 2m. prob. ארץ/31 [r] BH לאדני/32 [s] 2m. BH יבאו/
[t] Ec. לעם, 2m. y BH לעם/[u] 2m. y BH נולד/**23**,1 [v] 2m. אחסר; el ס
sólo prob./4 [x] 2m. רע/[y] 2m. y BH שבטיך/5 [z] תערוך.

El significado de la palabra aramea *'āsparnā'* [1] en Esdras

El último escritor que ha tratado de esta palabra es W. Baumgartner, insigne profesor de Basilea, en su obra *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden, 1953), en la cual, de la parte hebrea se ocupa L. Koehler. Con razón las reseñas bibliográficas han ensalzado los méritos de la parte aramea de este diccionario. Con todo, deseando aquilatar el empleo justo de este diccionario y constatando que en alguna parte de él se pueden hacer progresos, hemos creído oportuno contribuir a ello con un estudio de la voz *'āsparnā'*.

Dice Baumgartner (las siglas las hemos explicado y complementado): ('āsparnā') «es palabra prestada < antiguo persa **usprna* completamente, H. Hübschmann, *Armenische Grammatik* (Lipsia, 1897), p. 239; H. H. Schaeder, *Iranische Beiträge I* (Halle, 1930), p. 75; G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B. C.* (Oxford, 1954), Letter 10_4 and p. 31: adverbialmente 'genau, eifrig, exactly, eagerly'».

Aquí, en **usprna*, solamente por razones tipográficas se ha omitido el circulillo bajo la letra *-r-* y se ha de entender como una *r* vocálica, como se encuentra hoy en checo y eslovaco. Con todo, extraña la *u-* inicial, pues, cuando no lo impiden los esquemas de formación aramea, u otras causas especiales, el arameo bíblico emplea cuidadosamente los sonidos del antiguo persa y con el mismo cuidado los consigna por escrito. La razón es el bilingüismo normal en las canci-

---

(1) La forma masorética es *'åspárnā'*. Pero, en el arameo, la *å* es menos oscura que en el hebreo (BAUER-LEANDER: *Gramm.*, § 6 s.), y en Babilonia la *ā* quedó *ā* (ib., § 6r). Por esta razón ponemos *'āsparnā'*, al menos para los tiempos más antiguos.

llerías del imperio Aqueménida hacia el año 500 a. C. En la hipótesis de Baumgartner es necesario explicar cómo la *u-* del antiguo persa se ha convertido en *ā-* aramea. Y es más importante aún insistir en ello, cuando se tienen en cuenta las autoridades aducidas por Baumgartner.

Uno de ellos es H. Hübschmann, que intenta explicar las palabras iránicas que se hallan en armenio. Con esta ocasión recoge, también, las formas de la voz en los varios dialectos iránicos, pero sin reconstruir su forma en antiguo persa. Las ha recogido mejor G. R. Driver, y de su explicación lingüística trataremos más tarde. El famoso profesor de Oxford, habiendo encontrado 'āsparnā' entre los documentos arameos del príncipe Aršama (en torno al 410 a. C.) y bajo una ortografía menos completa pero fonéticamente idéntica, la trae como reconstrucción del antiguo persa * *aspγna-*, con la letra *a-* al comienzo. Lo mismo hace H. H. Schaeder, profesor de Gottinga, muy versado en asuntos iránicos (recientemente fallecido en la Iglesia católica). Se ha de notar, sin embargo, que el asterisco que precede a la palabra tiene allí otro significado diferente del que hoy se usa: «ich habe oben im Text mit Sternchen die Worte bezeichnet, für die m[eines] E[rmessens] eine stichhaltige Interpretation noch nicht gefunden ist» (l. c. p. 75[1]). Por lo tanto, el asterisco que él emplea no significa no hallarse la palabra en algún documento o texto, sino que hace más dudosa la explicación.

Puesto que iranistas de gran autoridad discuten la citada hipótesis, no se explica que Baumgartner haya propuesto la inicial *u-*, si no es movido por las explicaciones de Driver. Driver razona así en *Aram. Doc*, p. 31: aram. *āsparnā* represents an O.-Pers. + *aspγna* > M.-Pers. *uspurn* (Schaeder; *Iran. Beiträge*, I, 75) which are composed of *us-* 'right out, utterly' and Sanskrit *pūrná-* 'full' > Avestic *pərəna-* 'full, complete', whence *pərəna-* 'filled, full' is formed (C. Bartholomä, *Altiran. Wb.* 404-05 894); these elements have been combined into Avestic *a-spərənah-* (Bartholomä, ib. 218)... (siguen las formas de la voz en los varios dialectos iránicos, y la discusión sobre la moneda *aspərənō*, lo cual menos nos interesa para nuestro asunto).

Quizás la forma pehlévica *uspurn* y las explicaciones de Driver sobre el prefijo *us-* movieron a Baumgartner a la reconstrucción propuesta por el mismo Driver. Este propone **aspγna-*, de la cual más fácilmente se pasa al arameo *'āsparnā'*, que en el arameo quedó

como palabra extranjera. Y también de **aspṛna-*, antiguo persa, se pasa con regularidad al medio persa *uspurn*, pues *a*) al *ṛ* del antiguo corresponde *-ur-* en pehlévico, si preceden labiales, t, z, ž (C. Salemann: *Grundriss der iranischen Philologie* I [ed. por W. Geiger y E. Kuhn, Strassburg, 1895-1901], p. 273, núm. 43), y *b*) la *a-* inicial viene asimilada a la *u* siguiente según ib., p. 271, núm. 38.

Lo que Driver trae en este lugar explicando la palabra *'āsparnā'* se ha de examinar a la luz de las recientes investigaciones sobre la lengua iránica (1a). En primer lugar se ha de tener cuidado en el uso del signo >. Sería un error si este signo se entendiese como indicando la derivación del vocablo avéstico *pərəna-* de la palabra sánscrita *pūrná-*. El parentesco de los varios dialectos iránicos entre sí y con el sánscrito es mucho más complicado, de manera que las más de las veces existe solamente algún parentesco o procedencia mixta con relaciones 'colaterales'. También se ha de tener en cuenta lo siguiente: los textos avésticos, posteriores en tiempo según parece a los textos del antiguo persa cuanto a la consignación por escrito, muestran algunos caracteres lingüísticos más antiguos. Así no se puede decir que las palabras de medio persa se deriven todas inmediatamente de las palabras del antiguo persa. Efectivamente, el iranista Schaeder en el lugar citado por Driver, nada tiene del vocablo medio persa o pehlévico *uspurn-*.

En segundo lugar se ha de tener cuidado en lo que G. R. Driver dice del elemento *us-*, a lo cual conviene ciertamente el sentido de 'hinauf, hinaus, überaus' (Bartholomä, l. c., 404-405), en inglés 'right out, utterly' (compárese latín *us-* en *usque*, idéntico en etimología y semejante en significado). R. G. Kent, *Old Persian* (New Haven, 1950), p. 176A pone como forma indoeuropea de este «praenomen» **ud-*, a lo cual asiente C. Bartholomä l. c. 404 s. La forma antigua india sería *ud-*, y por otra parte (y con forma a vocal más larga **ūd*), la palabra se halla difundida en las lenguas germánicas, p. ej., danés *ud*, sueco, noruego, bajo alemán *ut*, *ūt*, holandés *uit*, inglés *out*, alemán *aus*. Hay, sin embargo, una excepción en el antiguo persa, y la explica Kent, § 85: ante las dentales pasa a *us-* o a *uz-*, mien-

(1a) Los iranistas de profesión critican a G. R. Driver, p. ej. en *Bibl. Or* 11 (1954), 161 s. (J. de Menasce) o en *Harv. J. of Asiatic Studies* 18 (1955), 460 (R. N. Frye: «... in general the Iranian etymologies of this work do not inspire confidence»).

tras por regla general queda *ud-*. Esto consta por la gramática descriptiva del antiguo persa. En el avéstico, dialecto que pertenece a las regiones orientales del Irán, la preposición ha pasado generalmente a *us-* o *uz-*. Aunque así es posible que en tiempo de los Aqueménidas —en las zonas orientales y en Media— la preposición sonase *us-/uz-*, con todo es más seguro reconstruir como forma original del antiguo persa **udpɣna-*. Esto se confirma con el vocablo *'adrazdā'* (Esdras 7,23), 'confiado' según la interpretación más probable (2), que hay que emparentarlo con el avéstico *zrazdā*, del cual se reconstruye el antiguo persa **drazdā*, a la cual la lengua aramea, para facilitar la pronunciación de dos consonantes iniciales, añade la *'a* protética (3).

Todavía se ha de tener más cuidado con el sánscrito *pūrná-* 'full' > Avestic *pərəna-* 'full, complete', no porque las palabras no signifiquen 'lleno' o cosa parecida. Hemos hablado ya del signo > que en el caso no puede significar ningún origen; además, hay que añadir que la *ū* larga del vocablo sánscrito se debe probablemente a la evolución fonética ocurrida en la India. En lo que atañe a las condiciones iránicas la evolución de la letra *ɣ* ya está explicada bastante: á ella corresponde *-ərə-* en avéstico, sea *ɣ* vocal (así Benveniste), sea *-ar-* (así Kent, § 29 s.) en antiguo persa. Sin duda, aquellos que escribieron nuestros textos arameo-bíblicos oyeron cosa parecida. Hay que conceder que en la morfología del antiguo persa se encuentra la alternativa *r/u*, pero no *-ūr-*, p. ej., en el verbo 'hacer': el 'pasado' de la raíz *kar-* ('hacía' y 'hice') es *akunava* (Kent, § 66, I).

Quedan, por fin, «these elements have been combined into Avestic *a-spərənah-* (Bartholomä, l. c. 218)». Como los elementos adu-

(2) Esperamos dentro de poco publicar un artículo sobre *'adrazdā* en «Biblische Zeitschrift».

(3) El análisis de *'adrazdā* más probable es antiguo persa **drazdā* = avéstico *zrazdā* = sánscrito *çraddhā*. Y es adjetivo y verbo. Como verbo compárese también el latín *crēdō*. En todas estas voces es el mismo el primer elemento, el segundo y es el mismo el significado de 'creer'. a) *-dā* resp. *-dō* es el indoeuropeo **dhe* 'poner, hacer' (cf. latín *ab-dere*, *con-dere*, etc.). b) El primer elemento **draz-*, *zraz-*, *crad-*, *crē-* < *cred-* que significa 'confianza' (cf. Bartholomä, col. 1702), 'Vertrauen, Glauben'. c) Y así todo el verbo compuesto 'poner confianza'. En avéstico, por etimología popular, el primer elemento se interpretaba *zəzəd* (Bartholomä, 1692, cf. 1670) 'corazón'; de donde: 'poner, entregar el corazón'. Como adjetivo o adverbio significa 'lo que se hace de esta manera'.

cidos por Driver son solamente *us-* y *pərəna-* relacionado con el sánscrito *pūrná-*, Driver no justifica la posibilidad de la palabra avéstica *a-spərənah-*, ya que el praenomen *us-* se conserva en avéstico sin cambio de vocal y no pierde jamás su consonante.

Lo cual se confirma más si se considera la voz a la luz de la obra magistral de J. Duchesne-Guillemin, *Les composés de l'Avesta* (Liège, 1936), insigne instrumento de trabajo. El distingue entre textos medidos y no medidos y corrige más que Bartholomä las lecciones de los vocablos. Además, trata de todos los elementos, sea prefijos, sea sufijos que sirven para la formación nominal y verbal, y también de los diversos tipos de composición (4) que abundan en las lenguas iránicas y en las indias, más que en la lengua alemana entre los europeos. No omite tampoco la fusión y el valor estilístico de los compuestos , p. ej., muchas veces el centro expresivo de la estrofa yáštica es una palabra compuesta (§ 65 de esta obra). Es de sentir que ningún iranista haya escrito obra similar sobre los compuestos del antiguo persa, en el que por falta de textos quizá no se encuentren todos los tipos coherentes con el genio de la lengua.

El análisis del vocablo *aspərənah-*, sustativo neutro, según Duchesne-Guillemin, es así: ^{1}a- + la raíz *spar-* (así también Bartholomä, 218) + sufijo *-na/-nā*. Digamos algo de cada uno.

Y comenzando por el último, Duchesne-Guillemin, trata del sufijo *-na/-nā* en el § 137, p. 105. Este sufijo postverbal sirve para formar en avéstico nombre de agente (e instrumento) o de acción. El mismo sufijo, según § 106, forma además participios, p. e. *pərənāyav-* 'que cumplió la edad', el 'mayor de edad'. Para el antiguo persa, Kent, § 147, enumera los varios tipos del valor de este sufijo: forma toponímicos, p. ej., Ecbatana (5) u otros nombres de

(4) Un ejemplo concreto que muestra la importancia del tipo, de la clase de composición. El alemán «Mägerkamel» admite dos diversas concepciones: a) Designación de una especie de animales, cf. 'Wildschwein' = jabalí; así sería 'camello flaco'. b) Característica de un hombre (compárese con Don Quijote = 'el de los leones', 'el de la triste figura'): 'el de los camellos flacos'. La segunda es una interpretación propuesta del nombre propio avéstico *Zarathuštra* (Bartholomä, 1670-76), que fué el máximo «profeta» iránico y monoteísta.

(5) Ecbatana, con mayor exactitud en Erodoto Ἀγβάτανα [¿con γ nasal?], en antiguo persa es *Hamgmatāna-* (Kent, pág. 212), que debe analizarse en prefijo *ham-* + raíz *gm-* + sufijo primero *-atā* + sufijo secundo *-na-*. Al prefijo, cuyas

lugar—p. ej., *āyadanā*, 'donde se venera (a los dioses)', el 'santuario'—y también nombres de agentes y de acción y, por fin, participios pasivos.

Ahora tratemos de la raíz. Aunque Duchesne-Guillemin ponga en el § 137, p. 105, *spar-*, en el § 148, p. 124, escribe *?spar-/par-?*; por otra parte, en el mismo párrafo, p. 121, aparece la raíz *²par-* en el mismo sentido que 'llenar' latín '(im-) plere'. La raíz más breve *²par-* (así también Bartholomä, 850) o **pṛ* en antiguo persa, en español es *ll-* (en 'llenar'), en latín *pl-eo*, *pl-ēnus*, en griego *plei-ɑn*, *plèrès*, etc.; porque en los vocablos autóctonos el avéstico y el antiguo persa no usaban la *l* y en su lugar empleaban la *r* (compárese el japonés de hoy; Kent, § 107, cf. §§ 66-68).

¿Qué decir de la raíz más larga, a la que precede una *s*? Hemos visto que no puede explicarse por el prefijo *us-*. Los puntos interrogativos puestos por Duchesne-Guillemin (*?spar-/par-?*) quieren decir allí que no se ha encontrado una explicación satisfactoria. Pero parece constar que existen en avéstico las dos raíces *²par* y *²spar-* con la misma significación 'implere, complere' (llenar). Este hecho parece encontrarse en otras ramas del indoeuropeo, p. ej., en inglés 'to melt' y 'to smelt', que tienen los dos el significado de 'fundir', en griego antiguo *tegos* y *stegos*, los cuales convienen hasta en la ramificación del significado 'techo, casita', etc.). En ninguno de los dos casos la *s* es una añadidura reciente. Tampoco las formas sin *s* se deben a una omisión de la misma. Prescindiendo de la explicación de dicho fenómeno (6), se puede, con toda seguridad,

---

formas son *ha-han-ham-* y separado *hama* (KENT, págs. 211-212), compárese el latín *co- con- cum*, que tiene el mismo valor. La raíz *gm-* en grado (*degré*) 'zero', es *gam* (KENT, pág. 183), indoeuropeo **g^{u}em-*, de donde griego βαίν-ω, latín *ven-io*, *gótico qim-an* (inglés '*come*', alemán '*komm-en*'), etc. El primer sufijo tiene el valor de desinencia del participio futuro pasivo (KENT, § 244), cf. adjetivos griegos con desinencia (ε) τός. Pero en antiguo persa este valor a veces pasa virtualmente al de participio pasado pasivo, así en *parā-gmatā*, de la misma raíz, «gone forth». El sufijo segundo *-na-/-nā-* forma toponímicos. Así, el nombre de la capital de Media (hoy *Hamadān*), se ha de interpretar como 'adonde con-vendrá (el pueblo de los Medos)', quizás 'adonde ha de con-venir (el pueblo de los Medos)' o 'adonde ha con-venido (el pueblo de los Medos)'.

(6) Este fenómeno es tratado ahora por J. Kuryłowicz, *L'apophonie en indo-européen* (Wroclaw 1956), p. 378: lo llama «*s* initial mobile», y aduce otros ejemplos sacados del sánscrito, lituano y lenguas germánicas.

dar a la doble raíz *²par/²spar-* el sentido fundamental de 'llenar' (hay otra raíz *¹spar*, Bartholomä, 1613, 'pisar, patear, empujar').

El elemento *ā-* Duchesne-Guillemin lo prefija con cuidado en § 137, p, 105, pues dice que hay que corregir *aspərənąh-* por *āspərənah-*. El sentido de este pronombre o preverbio (cf. Bartholomä, 1. c. 300 s.), que en avéstico y sánscrito se construye o con acusativo o con ablativo o con locativo, significa 'hacia, en, dirección de, a, junto, dentro, sobre...'. De estos usos solamente se halla el locativo en los textos del antiguo persa que tenemos (Kent, § 270) y casi siempre en la preposición compuesta yatā ā 'hasta'.

Todavía hay que determinar la clase de composición a la que el antiguo persa *ā-sparnā* pertenece, que no es necesariamente la misma, a la cual pertenece *ā-spərənah-* avéstico. Esta palabra compuesta, según Duchesne-Guillemin, es un compuesto sintético, el cual rige el término verbal, y el preverbio *ā-* es regido por este término verbal. Pero en el § 234 *h* propone otra clase de compuestos, en la cual el compuesto es regido por el término anterior (7). Pone estos ejemplos: *ā-gaoša-* 'lo que llega hasta las orejas', *ā-xšnąv-* 'que llega hasta la rodilla'. En este caso el significativo preponderante se atribuye a la *ā-*, de manera que viene a hacerse necesario un circumloquio en español 'que llega hasta'. También las palabras que sirven para designar el crepúsculo matutino y vespertino son de esta misma clase: *a-svar*, corrigiéndolo en *ā-sūr-*, que significa 'que va hacia la luz', y *ā-xšąpąn*, 'que va hacia la noche'. Las dos palabras *ā-sūna* y *a-frasah-* significan 'el que fué a llenar, a satisfacer sus deseos', 'qui est au comble de ses voeux' y, por consecuencia, 'feliz'. El hombre que es *ā-dahyav-* es 'de tierra adentro', con el acento en 'adentro', compárese alemán 'Inländer'. Aquí puede adu-

(7) Algunos lingüistas alemanes llaman a este tipo «Entheoskompositum» (p. e. H. Humbach, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 10 [1957], p. 44, el cual añade otro ejemplo *ā. sti-* 'Besitz an sich tragend, mit Besitz versehen'). El término técnico procede del griego ἔνθεος, según Schwyzer-Debrunner, *Griech. Grammatik* I (Munich 1953), p. 429: «no = '[estando] en Dios, ἐν θεῷ [ὤν]', sino '[poseyendo] en [sí] a Dios, en [el cual está] Dios', ἐν [ἑαυτῷ] θεόν [ἔχων], ἐν [ᾧ] θεός [ἐστι]". Y estando en él Dios, el hombre está 'entusiasmado', palabra derivada de *éntheos* = 'animé d'un transport divin, inspiré par les dieux, en parlant de... Bacchantes [etc.]...' (Bailly s. v.). El prefijo *ā-* iránico puede compararse al *alpha epitatikón* (o «intensivo») griego, sobre el cual véase el artículo de H. Seiler, en *Zs. f. vergl. Sprachwnissenschaft*, 75 (1957), 1-23.

cirse un gentilcio antiguo persa (conservado como propio): *Ākaufačiya-* es el hombre 'de sierra adentro' (= al apellido español 'Serrano') de la provincia situada actualmente en Afganistán alta. Dos ejemplos más se aducen sacados del avéstico: una *a-vərəta*, es una cosa 'que en sí misma tiene valor', una cosa 'preciosa'. La mujer *¹a-puthra* es 'elle qui a obtenu un enfant', 'que ha tenido un niño', sea en su seno, sea puérpera (hay otro *²a-puthra*, con alfa privativa, 'una que no tiene hijos', una sin prole). Del mismo género son también algunos numerales formados con *ā-*; significan la vez primera, segunda, tercera... *que se ha hecho* alguna cosa. En este caso, con todo, el compuesto es una expresión invariable, sea de una preposición y el nombre, sea de una conjunción y el nombre, al que los gramáticos indios llamaron *avyayībhāva* (Duchesne-Guillemin, § 250-252).

Decidir entre estas dos concepciones es difícil. Porque hay muchos vocablos compuestos con *ā-* en el antiguo persa, y hasta ahora no parece hayan sido aclarados estos compuestos a la luz de la doctrina sobre los compuestos indoiránicos por los iranistas. Puede ser que el sentido de la palabra arameo-imperial («reichsaramäisch») *'āsparnā'* ayude a aclarar estas disputas. Con todo, téngase en cuenta la diferencia del sentido entre las dos concepciones: si la palabra compuesta es regida por el segundo término verbal, el sentido será *'estar completo* hasta el término'; si el prenomen rige el compuesto, *'lo que va hasta, llega hasta, alcanza* la plenitud'. En los dos casos la palabra tiene el valor de 'lleno' e íntegro'.

También en los dos casos la *-ā* final larga queda explicada en el antiguo persa, como muestran los ejemplos *āyadanā* (así Meillet-Benveniste: *Grammaire du Vieux Perse*, s. v. en el índice) 'donde se venera (a los dioses)' y *ā-vahanā-* 'donde habitan (los hombres)', de la raíz *vah-* 'habitar' y primero 'ser' (cf. inglés *was*, alemán *Wesen*); es una 'aldea' o un 'pueblo'.

Esto supuesto, se explican los lugares bíblicos donde se encuentra el vocablo *'āsparnā'*. Ciertamente traduce Driver con exactitud el *'sprn* de la carta 10 de los *Aramaic Documents*: 'to the full amount', 'a la cantidad llena', esto es, 'entera'. Toda la suma, hasta con réditos y ganancias, hasta el último céntimo, para hablar en términos modernos, ha de reunirla el egipcio Ḥaṭû-Baštī y llevarla al Aršama, príncipe persa.

Existe el mismo sentido en los pasajes de Esdras, donde se tra-

ta de dinero o de cosas que sacar del tesoro, como Esdras 6,8; 1,17.21.26. En estos casos toda la suma entera, sin que falte la menor pieza, para la construcción del templo de Jerusalén y su servicio, hay que darla a Esdras 'alcanzando así la plenitud' de la suma destinada a este asunto. De otra manera, en Esdras 5,8: 'alcanzando la plenitud que tienen en sí' hacen el trabajo del templo, esto es, en latín, *plenis totisque viribus*, 'con todas las fuerzas'. En Esdras 6,12 s. se trata de ejecutar la orden del rey 'alcanzando la plenitud', esto es, 'todo lo que en la orden se contiene'. Allí hay que comparar Dario, Bisutun 1,23s: «Lo que por mí ha sido dicho [a tantas provincias], aquéllo ha sido ejecutado» (y en 1,19s: «y por cierto, de día y de noche»). Se entiende fácilmente que este sentido fundamental abarca y hasta sobrepasa el sentido de 'con celo' y 'con exactitud'.

Pedro Nober, S. J.

NOTICIARIO

Crónica de las dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

Durante la última quincena del pasado mes de septiembre han tenido lugar en Madrid, en el salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la XVII Semana Española de Teología y la XVIII Semana Bíblica Española.

Aparte de las comunicaciones de libre iniciativa que diferentes profesores tuvieron a bien presentar para general conocimiento y mutuo contraste, la primera Semana centró sus investigaciones en algunos poblemas de actualidad sobre el pecado original, y la segunda, en la teología bíblica acerca del pecado.

Como en años anteriores, las sesiones de la mañana se dedicaron a la lectura de los trabajos, y las de la tarde, a su estudio y discusión. Unas y otras se vieron frecuentadas por numeroso público, entre el que destacaban las primeras autoridades españolas en el campo de la teología y de la ciencia bíblica, y los diálogos fueron muy animados.

Presidió las sesiones la Mesa del Instituto «Francisco Suárez» de Teología, organizador de las Semanas, bajo la dirección del Excelentísimo y Rvdmo. Sr. Obispo de Mallorca, Dr. D. Jesús Enciso Viana, por obligada ausencia del Director del Instituto, el Excelentísimo y Rvdmo. Sr. Patriarca Obispo de Madrid-Alcalá.

Siguiendo la costumbre de estos últimos años, los trabajos de investigación de ambas Semanas verán la luz pública en sendos volúmenes que editará el propio Instituto. Por eso sólo publicamos a continuación los esquemas de cada trabajo, a fin de que nuestros lectores que no pudieron estar presentes conozcan las líneas generales del pensamiento de sus autores.

XVII SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

TEMA CENTRAL: Problemas de actualidad sobre el pecado original.

1.° *Lo revelado, lo teológicamente cierto y lo problemático en la cuestión del pecado original originado*, por el R. P. Bernardo Monsegú, C. P.

La transcendencia del tema.—Cómo adentrarse en la valoración de la dogmática del pecado original.—No todo es dialéctica en la formulación y determinación del dato revelado.—Cautelosa actitud de la Iglesia en sus formulaciones dogmáticas.—Las afirmaciones mayores de la fe en la cuestión del pecado original.—Margen de discusión.—El pecado original en nosotros, según la fe.—Lo que se hizo en Trento.—Pecado y concupiscencia a la luz de las definiciones tridentinas.—Puntos discutibles.—Repercusión del pecado original en los bienes de naturaleza.—Puntos de fe.—Puntos de teología, discutibles y no discutibles.—Conclusión.

2.° *El pecado heredado de Adán es pecado en sentido estricto y propio de cada uno de sus descendientes*, por el R. P. José Sagüés, S. J.

Pecado personal estricto.—El problema en el original.—Varias hipótesis.—Celestio ante Paulino de Milán: el bautismo para perdonar. Pelagio: contraposición a los efectos penales.—San Agustín: justicia y pecado original; culpabilidad.—Inocencio I y Zósimo: ¿pecado estricto? Doctrina del C. de Orange.—Abelardo y el C. de Sens.—Posición equívoca de Durando.—¿Avanza el C. de Trento?—Doctrina escriturística.—Contraste entre griegos y latinos.—Precisiones claras.

3.° *Solidaridad del linaje humano con Adán en el pecado original originante*, por el Dr. D. José Capmany, Pbro.

1. La solidaridad entre Adán y el linaje humano en la elevación y la caída. El pecado de Adán y el estado de pecado de sus descendientes: datos de revelación y concepto de «peccatum naturae».
2. La capitalidad de Adán sobre el linaje humano, en cuanto principio de generación y en la solidaridad de orden sobrenatural entre él y sus descendientes. Cuándo y cómo Adán ejerció su capitalidad.
3. La transgresión de Adán en el plano sobrenatural. El pecado actual y el pecado habitual en el orden natural y en el orden sobrenatural.—Adán en estado de pecado: «mácula» e injusticia: privación de gracia, de caridad y de los restantes dones sobrenaturales. El pecado original originado en relación con la transgresión de Adán y el estado de

pecado de Adán. La solidaridad en las penas del pecado de Adán, consecuencia de la solidaridad en el pecado.

4. La explicación teológica de esta solidaridad en el pecado de Adán-Cabeza: una libre disposición divina, otorgando la justicia original «per modum accidentis speciei», y constituyendo a Adán, según estas determinaciones, cabeza de la naturaleza elevada. La voluntariedad del pecado original originado, ¿exige algo más en la explicación de la capitalidad de Adán y nuestra solidaridad con él? La hipótesis de la inclusión de voluntades. Los conceptos de capitalidad moral y capitalidad jurídica, ¿explican mejor la vinculación de los hombres-pecadores con Adán-transgresor? Observaciones sobre las proposiciones de Baio y el «pacto» de los teólogos postridentinos.
5. Las clásicas comparaciones que ilustran la solidaridad de los hombres pecadores con Adán-Cabeza trangresor. Primacía de la comparación tomista de los miembros movidos por una voluntad pecadora. Valor de los ejemplos tomados de las comunidades humanas de orden natural.—El pecado original como «enfermedad hereditaria».
6. La hipótesis en la suposición de que Adán no hubiera pecado. Principio fundamental: el orden histórico actual forma parte de un orden superior de providencia, de redención y coronación de todo en Cristo Jesús. Valor de estas hipótesis en orden a la defensa del dogma, a la estimación de las explicaciones teológicas del mismo y a la vindicación de la libertad de Adán transgresor y de la gratuidad de la Redención.

4.° *El poligenismo a la luz del dogma del pecado original*, por el Dr. D. José M.ª Saiz, Pbro.

La teoría evolucionista sobre el origen del hombre lleva al planteamiento del poligenismo.—Aspecto teológico de este problema.—Afirmación explícita del monogenismo en la Encíclica «Summi Pontificatus» de Pío XII.—Alcance de la «Humani Generis» cuando se pronuncia contra el poligenismo.—En la Sesión V del Concilio Tridentino, Adán es un hombre individual y concreto.—El Adán colectivo no responde a la mentalidad de San Pablo.—Monogenismo, Poligenismo y el libro del Génesis.—Perspectiva de los Santos Padres y de los teólogos.—No veo la compatibilidad del poligenismo con lo que dicen la revelación y el Magisterio Eclesiástico sobre el pecado original histórico.

5.° *Esclarecimientos mutuos entre el dogma del pecado original y el Cuerpo Místico*, por el R. P. Fr. Ramón G. Rodríguez, O. P.

Introducción: El problema sustancial.—Marco histórico: variantes sistemáticas.—Límites de este estudio.

I. El planteamiento metafórico de los dogmas:

A) La metáfora en Teología.
B) Naturaleza de lo metafórico.
C) El Caput y las capitalidades.

1) Dos planteamientos generales:

a) En I-II, q. 84, a. 3.
b) En III, q. 8, a. 1.

2) El caso peculiar de I-II, q. 84, a. 3, ad 1.

D) Especificación de las aplicaciones en Santo Tomás:

1) El organismo y la cabeza físicos.
2) El organismo metafórico:

a) El organismo ético-social.
b) El organismo de la moral del pecado.
c) El organismo místico de la Humanidad.
d) El organismo natural de la Humanidad.

E) Conclusión doctrinal: fundamentación metafórica y relaciones proporcionales entre la Teología del pecado original y el Cuerpo místico.

II. El ser de los dogmas: los elementos integrales:

A) En la teología del pecado original:

1) La capitalidad de Adán:

a) Precisión de conceptos: naturaleza y persona: la gracia original: el pecado originante y el originado: límites entre uno y otro.
b) Capitalidad metafórico-impropia.
c) Formalidades que se citan en Adán.
d) Razón formal de la principalidad de Adán.

2) Los miembros del Cuerpo natural de la Humanidad:

a) Homogeneidad físico-fundamental.
b) Homogeneidad teológica.
c) La conveniencia físico-moral de los miembros con Adán-principio.

3) La vivificación o constitución vital del Cuerpo Natural:

a) Respecto de la producción del miembro físico.
b) Respecto de la producción del miembro ético.

B) En la Teología del Cuerpo místico:

1) La capitalidad de Jesucristo:

a) Necesidad de una función capital única sobre la Humanidad: El Verbo: cabeza en el estado de justicia. El Verbo-Encarnado: cabeza en el estado de la presente economía.
b) Capitalidad metafórico-impropia de Cristo: capitalidad mística.
c) Formalidades que se encuentran en Cristo-Cabeza.
d) Razón formal de la capitalidad de Jesucristo.

2) Los miembros del Cuerpo místico de la Humanidad:
   a) Necesidad admitida de los miembros.
   b) El ser constitutivo del miembro místico.
3) La vivificación o unidad vital del Cuerpo místico:
   a) Respecto de la adquisición capital.
   b) Respecto de la aplicación a cada uno.

III. El ser de los Dogmas: el comportamiento operativo:
1) La actividad en las funciones capitales:
   a) Actividad naturalista de Adán.
   b) Actividad personalista de Cristo.
   c) Concepto integral del hombre redimido.
2) La operación de los Miembros:
   a) Unidad operativa en el pecado original.
   b) Pluralidad de actividades funcionales en el Cuerpo místico: en la estructura del Cuerpo místico; en el modo de recibir la vivificación.
3) Diversidad esencial en la unidad vital: la generación natural y la regeneración espiritual o mística.

IV. La relación teológica de los dogmas: estructura metafísica:
1) El pecado original como base del Cuerpo místico.
2) La solidaridad natural en el pecado original.
3) La solidaridad mística en el Cuerpo místico.
4) El Cuerpo místico como etapa intermedia entre el original y la Visión beatífica.

V. Justificación del sistema tomista en la Teología del pecado original a partir de la Teología del Cuerpo místico:
1) La concepción de la Humanidad como «unus homo».
2) La eficacia de la acción personal de Adán respecto de toda su descendencia.
3) La voluntariedad en el pecado «unicuique proprium».
4) La inclusión ontológica virtual-real en Adán.
5) La generación como medio de transmisión del pecado.

6.° *Si la permisión del pecado original cae fuera o dentro de una economía reparadora*, por el R. P. Basilio de San Pablo, C. P

Planteamiento de la cuestión.—Encontradas opiniones de los teólogos occidentales.—La Teología oriental.—Importancia apologética y teología de la cuestión.

1. Los contrastes de la permisión del pecado original fuera de una economía reparadora:
   1.° Las obras de Dios nunca fallan en su conjunto.
   2.° La naturaleza del hombre defectible y recuperable.

3.º La permisión del mal dentro de la providencia general del bien.

2. Fundamentos de la permisión del pecado original dentro de una economía reparadora:

1.º La predestinación y primacía de Cristo. Extensión de la primera. Comprobación de la segunda en Col. 1, 12-22. Los exégetas modernos.

2.º Nuestra predestinación:

A) Su realidad en Cristo, según Ef. 1, 3-14.

B) Su modalidad o participación absoluta de la vida de Cristo. Algunos expresivos testimonios de teólogos occidentales.

7.º *Relaciones entre la esencia del pecado original y su transmisión*, por el R. P. Pedro de Alcántara, O. F. M.

Síntesis histórica:

A) Epoca pretridentina:

1. Preparación: La generación causa del pecado (P. Lombardo).—El Nominalismo y la ley positiva (Aureolo).—El realismo (S. Anselmo).
2. Los grandes escolásticos: La carencia de la justicia debida. La gracia. La capitalidad de Adán. La voluntariedad: consecuencias en cuanto a la transmisión.

B) Trento.

C) Epoca postridentina: La imputación extrínseca y la ley positiva: (Durando), Catarino.—La imputación intrínseca y la ley negativa: Egidio, Montalbano.—Sistemas mixtos: Suárez, Los Salmanticenses.

Análisis teológico:

1. El problema de la voluntariedad.
2. La justicia original y su transmisión.
3. El pecado original: su esencia y los factores de la transmisión.
4. Solidaridad de Adán con el género humano.

8.º *Razón formal y modo de la transmisión del pecado original*, por el R. P. Antonio García del Moral, O. P.

Introducción:

1. La fe como norma: lo que dice la fe sobre la transmisión del pecado original.—Lo que entra en el campo de la sola teología.
2. Se justifica, al hablar del pecado original, la distinción entre «razón formal» de la transmisión y el «modo» de la misma.

Primera parte: Se investiga la razón formal:

1. Valoración teológica de la tesis tradicional que sostiene que la generación carnal es la única explicación suficiente:

a) En el siglo XVI se dieron sólidos argumentos contra ella.

b) La moderna fisiología de la generación pregunta: ¿por qué sólo

Adán, con exclusión de Eva, y a base precisamente de la generación canal, ha de ser la razón suficiente única de la transmisión del pecado original?

2. Crítica a la tesis de Adán como cabeza jurídica o moral del género humano:

   a) Quiere hacer del pecado de origen un pecado personal.
   b) Si la enc. *Humani Generis* insiste tanto en la generación carnal como única explicación admisible para la universalidad del pecado original, ¿no reprueba consiguientemente también esta doctrina de la capitalidad jurídica o moral?

3. Se valoran y se estructuran los siguientes datos:

   a) Adán fué suficiente para inficionar a todos los hombres con su pecado; a base de esto reconstruir su potencia positiva.
   b) El paralelismo Adán-Cristo.
   c) La solidaridad sobrenatural de los hombres y la tesis teológica: «Si Adán no hubiera pecado, Cristo no se hubiera encarnado». Una cita de San Ireneo.
   d) Un texto de los esquemas del Concilio Vaticano, preparados para la definición. Conclusión de esta primera parte.

Segunda parte: Se investiga el modo de la transmisión de pecado original:

a) ¿Es de fe que el pecado original se ha transmitido por generación?
b) Argumentos a favor de la generación carnal como «modo» de la transmisión del pecado original; crítica teológica.
c) Juicio teológico sobre el poligenismo y la unidad dogmática del género humano.
d) ¿Puede darse otro modo, fuera de la generación carnal, para la transmisión universal del pecado de naturaleza?

Nota final:

a) El tomismo de esta tesis.
b) Cómo nació y algunos juicios que he recogido sobre ella.

9.º *Los teólogos franciscanos de la escuela de Salamanca y la doctrina del pecado original*, por el R. P. Isaac Vázquez, O. F. M.

Introducción: Justificación del título.—Escuela de Salamanca.—Notas características de los teólogos franciscanos de Salamanca:

a) Independientes.
b) Escotistas.
c) Eclécticos:

1. Los autores y sus tratados sobre el pecado original:

   a) Carvajal (escribía a. 1533).
   b) Castro (escribía a. 1534).
   c) Vega (a. 1548).

d) Córdoba (a. 1578).
e) Herrera (a. 1595).
f) Anglés (a. 1596).
g) Juan de Ovando (a. 1597).
h) Rada (a. 1601).

2. Intervención de Alfonso de Castro en las sesiones tridentinas sobre el pecado original.
3. Exposición sintética de la doctrina de los teólogos franciscanos de Salamanca sobre el pecado original:

a) Estado de Justicia original.
b) Naturaleza del pecado original.
c) Voluntariedad del pecado original originado.
d) Efectos.

4. Valoración crítica de la aportación de los teólogos franciscanos de Salamanca a la doctrina del pecado original.

Temas libres

1.° *El argumento de escritura y la teología bíblica*, por el R. P. José Alonso Schökel, S. J.

Teólogos y escrituristas: Reproches mutuos, colaboración.—La situación actual, término de una evolución especializada.—Tres etapas en el estudio de la Escritura, según Vaccari: los Padres, el Medioevo, la etapa crítica; aspectos recientes.—Evolución en el estudio y enseñanza de la Teología: el proceso de la «tesificación» y sus consecuencias en el argumento de escritura.

Un remedio: Mejorar el argumento de escritura.—¿Basta esta solución? Sentido del término «argumento».—Melchor Cano y su De Locis theologicis.—El entronque con la retórica: las «auctoritates» en la Edad Media; exposición de E. R. Curtius.—Después de Cano: continuación de la polémica antiprotestante; la apologética del siglo XIX.

Crítica del remedio: La actitud judicial: falta de sentido histórico; divisionismo.—Un remedio utópico.—Superación de la actitud: tres citas pontificias.—La teología bíblica.

2. *El Cuerpo Místico en San Pablo*, por el R. P. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M.

Doble interpretación de la doctrina paulina acerca del Cuerpo místico de Cristo.—Interpretación tradicional.—Teoría de Cerfaux, Goossens, etc.—Razones en que se funda.—Los términos.—Nuestra posición basada principalmente en Eph., 1, 22-23; Col., 1, 18 y 1 Cor., 6, 15; 10, 14-21.

3.° *La paridad jurídica de la mujer en el matrimonio*, por el Doctor D. A. Avelino Esteban Romero, Pbro.

1. Presentación y enfoque del tema.—El movimiento feminista, sus avances y aspiraciones.—Feminismo cristiano, sus exigencias y condiciones.—Documentos pontificios sobre el tema y funciones más salientes señaladas por los Papas.
2. La polémica sobre la paridad jurídica de la mujer casada: Síntesis bibliográfica en torno a la polémica en España.—Visión teológica de la mujer: Doctrina de San Pablo y S. E.—Documentos del Magisterio y Tradición.—La mujer dentro de la sociedad eclesiástica.—La esposa a la luz de la Teología y Derecho canónico.
3. Las teorías sobre la autoridad marital en relación con las doctrinas teológicas sobre la obediencia y sumisión de la mujer casada:
   a) Teorías abolicionistas: Teoría diárquica. Teoría ginecocéntrica.
   b) Teorías minimistas: Teoría contractual. Teoría patrimonial.
   c) Teoría orgánica y la tesis funcional de la autoridad marital.
4. Examen y crítica de las precedentes teorías.—Conclusión de nuestro estudio.—Bibliografía sobre cuestiones feministas:
   a) Teológico-religiosa.
   b) Sociológico-psicológica.
   c) Jurídica.

4.° *Una contribución a la historia de las soluciones al programa del progreso dogmático*, por el R. P. Cándido Pozo, S. J.

1. Estado actual de la investigación sobre la historia del problema.—Conclusiones absolutamente divergentes de los estudios históricos de Marín Sola y Schultes.—Necesidad de una revisión realizada parcialmente (Santo Tomás y baja escolástica), por A. Lang.—Sus conclusiones.—El problema de la definibilidad de fe divina de la conclusión teológica como problema típico del siglo XVI.
2. La aportación de la Escuela de Salamanca a la luz, sobre todo, de las lecturas inéditas de sus teólogos: primeros planteamientos y primeras soluciones del problema.—En teólogos de la Escuela de Salamanca se encuentran ya todas las soluciones que han pasado después a la Historia, como clásicas, ligadas al nombre de diversos teólogos de la Compañía de Jesús (Vázquez, Molina, Suárez, Lugo).
3. Un ejemplo concreto: la posición de Melchor Cano, según sus comentarios inéditos, a la Suma.—Melchor Cano, predecesor de la solución de Molina: La conclusión teológica, aun definida por la Iglesia, no puede ser nunca objeto de fe divina; el asentimiento que se le debe, aun después de definida, es teológico.

5.° *Francisco Javier en el diálogo teológico sobre la justificación de los infieles*, por el Dr. D. Agustín Arbeloa, Pbro.

1. Teología misionera: El descubrimiento del Nuevo Mundo plantea un problema teológico desconocido; la misiología otea horizontes nuevos, y en aquella alborada exige de la Teología la concreción de los viejos principios dogmáticos. Javier cala el problema teológico; inicia consigo mismo el diálogo, la polémica misma acerada; sus cartas son un continuo discurrir por la Teología. Dos posturas aparentemente contradictorias del gran misionero que exigen un equilibrio teológico. Preámbulo sobre la Ley natural: primeros principios y consecuencias inmediatas. Posible ignorancia de éstas debida a deformaciones mentales, a juicio de algunos de los grandes teólogos. Necesidad de la fe para la justificación; fe estricta, cuyo objeto material indispensable no rebasa los dogmas de la existencia de Dios y de Dios remunerador, que implícitamente llevan consigo el dogma de Mediador. Explicación y limitación que el mismo Santo Tomás impone a su teoría del «puer veniens ad usum rationis». Precisiones e imprecisiones de otros teólogos.
2. A fin de salir al paso de recientes ignorancias, es preciso recordar el fenómeno histórico de que la primera religión de la Humanidad fué la revelada por Dios en el Paraíso. Tras el pecado, seguido de todas sus consecuencias, los hombres se distribuyeron en un doble movimiento; ascendente el primero, que avanza guiado por la luz divina, que clarea más con la Ley escrita y llega a su cénit con el Verbo Encarnado, y el descendente, regresivo, que hunde a los hombres en la ignorancia provocadora de las falsas religiones. Posibilidad de la fe esctricta. Ambigüedad de algunos teólogos ante la magnitud del problema. Postura de San Agustín, iniciador, sistematizador, de una teoría que después se denominará clásica. Ripalda. ¿Influyó Javier, navarro, en la mente de Ripalda, navarro? No es naturalismo, cual le atribuye Lombardi, el pecado de Ripalda; sobrenaturalismo excesivo es su pecado. ¿Se extralimitó Ripalda en la teorización de la teología práctica de Javier?
3. Infidelidad negativa, a juicio de Suárez, inculpable. Infidelidad relativa: idolatría que puede contener elementos saludables suficientes para la justificación. ¿Fué éste el principio de aquella luz que se extinguía ya, dejando así de ser saludable? Paso final. Pablo y Javier. Pablo había marcado la ruta a seguir en la infidelidad: cumplimiento de la ley resumida en el amor al prójimo en movimiento ascendente hasta Dios—con Dios—por la doble vía de los preámbulos, primero, y del acto de fe estricta, después. Trascendencia social del pecado y de la gracia a la luz del Mensaje de Pío XII en la Navidad de 1956. Equilibrio teológico realista de Javier.

6.º *En torno al problema de la cantidad eucarística*, por el R. P. Marcelino Rodríguez, O. F. M.

I. Crítica de las diversas teorías sobre la extensión: Crítica de las soluciones del atomismo, dinamismo y atomismo dinámico.—La extensión, según las distintas opiniones del hilemorfismo:

1) Variantes en la explicación de la naturaleza y género de la extensión.
2) Las diversas gradaciones de lo extenso.
3) Examen crítico de la definición corriente de extensión.
4) La continuidad y la divisibilidad como propiedades de la extensión.
5) Juicio sintético de la teoría hilemórfica.

II. La extensión, según Amor Ruibal. Triple aspecto en que se ha de estudiar el problema: La naturaleza de la materia, según Amor Ruibal. El valor ontológico de la extensión. La extensión considerada en su aspecto psicológico. Relación de la extensión sensible con nuestras percepciones. Algunas indicaciones sobre los conceptos de espacio y lugar.

III. Aplicación de lo expuesto al misterio de la presencia eucarística: El modo de la presencia eucarística. La extensión de las especies eucarísticas.

XVIII SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

TEMA CENTRAL: Teología bíblica sobre el pecado.

1.º *El concepto de pecado en el Antiguo Testamento*, por el R. Padre Rafael Criado, S. J.

I. La lingüística del pecado:

a) Los grandes vocablos.
b) Denominaciones secundarias.
c) Consecuencias ideológicas del uso lingüístico.

II. El concepto veterotestamentario del pecado en su aspecto histórico-religioso:

a) Lo naturístico-mágico.
b) El pecado falta contra los usos de la estirpe.
c) El pecado falta contra los usos cúlticos de pureza material.

III. El concepto teológico del pecado:

a) Esencia del pecado.
b) Sujeto del pecado: ¿colectivo o individual?
c) Universalidad del pecado.

d) Origen del pecado: lo divino, lo demónico, lo humano.
e) Consecuencias del pecado: culpa, consciencia, ira divina, pérdida de la graciosa presencia de Dios.
f) El perdón del pecado: la expiación, la conversión interior, los motivos del perdón.
g) El pecado y la desgracia.

2.° *Las diversas clases del pecado en la Biblia*, por el R. P. Maximiliano García Cordero, O. P.

a) Pecado ritual y pecado moral.
b) Pecado individual y pecado colectivo.
c) Responsabilidad hereditaria.
d) El pecado original en el A. T.
e) Pecado mortal y venial en el A. y N. T.
f) ¿Pecados irremediables?

3.° *Las causas del pecado en la Sagrada Escritura*, por el R. P. José Goitia, O. P. M.

I. Concepción «carne»:

a) Plan soteriológico de la doctrina paulina.
b) Principios psicológicos: Antiguo Testamento. Psicología del Apóstol: Identidad de miras con el Antiguo Testamento. Sentidos de la «carne» en Pablo.
c) La «carne», principio dinámico de acción.
d) El «ruah», complemento del «basar».
e) Experiencia personal de Pablo: El hombre «carnal». El hombre «espiritual».
f) Infusión del «espíritu» de Cristo, principio y causa de la victoria sobre la «carne».
g) Exclusión de doctrinas maniqueas y doketistas.

II. Concepción de «ley»:

a) Experiencia personal de Pablo.
b) La gracia de Cristo, único principio de justificación.
c) Función de la Ley:

1. Función de pedagogo: mediante la abundancia de la transgresión; conviértese en instrumento de muerte y condenación; conduciendo al único Salvador.
2. La Ley, impotente a causa de la «carne», nos conduce al: conocimiento del pecado; deseo y atractivo del pecado; a la ira y condenación de Dios.

d) La Ley del espíritu suplanta a la Ley antigua. Incorporación del regenerado a Cristo. Cristo es ley para el cristiano. La fuerza de Cristo obra en el cristianismo.

4.° *Aspectos de la remisión del pecado en el Antiguo Testamento*, por el R. P. Olegario García de la Fuente, O. S. A.

I. La Misericordia de Dios y el perdón del pecado.—La revelación sinaítica (Ex. 34, 6-7). La oración de Salomón (1 Reg. 8, 23-53). La plegaria penitencial de los levitas (Neh. 9, 6-37). El salmo de Isaías (Is. 63, 7-64). La oración del pueblo penitente (Bar. 1, 15-3, 8). La plegaria de Daniel (Dan. 9, 4-19). Elogio de la divina misericordia (Mich. 7, 18-20). La misericordia y el perdón en los salmos. Conclusiones de la primera parte.

II. Disposiciones humanas para la remisión del pecado. Aspectos del problema: La acción de Dios. La colaboración del hombre. La acción conjunta de Dios y del hombre. La oración y el perdón del pecado. La conciencia del pecado y el perdón. La confesión y el perdón. El arrepentimiento y el perdón.

III. Eficacia del perdón divino:

1. Aspecto negativo del perdón:
   a) Valor de las expresiones «purificar», «lavar», «borrar» el pecado.
   b) Sentido de las metáforas «no imputar», «cubrir» el pecado, «ocultar» o «apartar» la faz del pecado, «no acordarse» de la culpa.
   c) Los términos técnicos del perdón.
2. Aspecto positivo del perdón:
   a) Alcance de las expresiones «corazón puro» y «espíritu firme».
   b) El «corazón nuevo» y el «espíritu nuevo» en los profetas.

5.° *El pecado original en San Pablo*, por el M. I. Sr. D. José María González Ruiz, Pbro.

I. Antecedentes antiguotestamentarios:

1. Pecado.
2. Pecado original.
3. Muerte y vida.

II. Judaísmo:

1. Escritos rabínicos y apócrifos.
2. Qumrân.

III. Ambiente ideológico del Nuevo Testamento:

1. Muerte y vida.
2. Pecado.

IV. San Pablo:

1. Rom. 5, 12-21; 7, 7-25.
2. Interpretación de los Padres Griegos.
3. El «peccatum naturae» en San Pablo.
4. Visión general.

6.° *El concepto de pecado en las diversas fases redaccionales de Josué*, por el R. P. Antonio M. Figueras, O. S. B.

I. Pecados contra Dios:

a) Directamente:

1. Falta de confianza en Yahvé (14, 8).
2. Desobediencia a Yahvé (5, 6).
3. Negligencia para con Yahvé (9, 14).
4. Apostasía (22, 9-31; 23, 7-16; 24, 14-27).

b) Indirectamente:

1. Desobediencia al caudillo del pueblo (1, 18).
2. Irreverencia hacia el Arca de Yahvé (3, 4).
3. Transgresión de la orden de anatema (6, 17-19; 7, 22, 20).

II. Pecados contra la sociedad:

1. Meretricio (2, 1-3).
2. Mentira (2, 4-5; 9, 22-23).
3. Inobservancia de los pactos (2, 19-20; 9, 18-20).
4. Dureza de corazón (11, 20).
5. Inducir a la desconfianza (14, 8).
6. Homicidio (20, 3. 5. 6. 9).

III. Otros indicios del sentido ético:

1. Cesación del «oprobio de Egipto» (5, 2-9).
2. Prohibición de pactar con las gentes (9, 7).
3. Observancia de la Ley (1, 7-9; 22, 5; 23, 6).

7.° *El pecado en el libro de Judit*, por el R. P. Luis Arnaldich, O. F. M.

(Sin esquema.)

8.° *El pecado en la literatura judía extrabíblica desde el siglo II antes de Cristo al I después de Cristo*, por el R. P. José Alonso, S. J.

1. Carácter general y distinción de pecados. (El pecado en función de la Torá y su aspecto netamente religioso. La misma clasificación de pecados que en la literatura bíblica. Los tres pecados capitales.)
2. Posición del judaísmo respecto de la responsabilidad colectiva. (La orientación marcada por Ezequiel y seguida por el judaísmo. Reliquias de la idea de culpabilidad colectiva.)
3. Extensión del pecado. Respuestas contradictorias:

a) Ausencia de todo pecado en las primeras figuras de la piedad israelita.
b) El pecado es universal (cuarto libro de Esdras, testimonios rabíni-

cos, literatura de Qumrân). Culpabilidad universal extensiva también a los paganos.

4. Origen remoto del pecado. El pecado de Adán y Eva como causa universal. (Cuarto libro de Esdras y Apocalipsis de Baruc. Discusión de un texto de este último que parece negar la causalidad universal de Adán.) Diversa concepción en otros libros apócrifos del origen del pecado en los ángeles caídos. (Henoch y Mart. de Is.) Influencia en los destinos de la humanidad del pecado del becerro de oro.
5. Origen próximo del pecado:
   A) El mal impulso (los apócrifos, la ética talmúdica y la teoría de los impulsos, los manuscritos de Qumrân y la doctrina de los dos espíritus).
   B) Satanás (los apócrifos, testimonios rabínicos, literatura de Qumrân).
   C) La libertad. Ambiente de predeterminismo en la literatura de Qumrân en la descripción de la actuación del espíritu de las tinieblas.
6. Consecuencias del pecado. Consecuencias morales (multiplicación de pecados, separación de Dios, manchar al Espíritu Santo). Consecuencias físicas (enfermedad, muerte, condenación).
7. Remisión del pecado:
   A) La remisión antes de la muerte. Condiciones (confesión de los pecados en la literatura rabínica y en la literatura de Qumrân; conversión: la palabra; Dios y el hombre en la conversión; la conversión en relación con otros medios de remisión: «sacrificios, sufrimientos, muerte).
   B) La conversión o remisión después de la muerte (diversidad de testimonios: pseudo-epígrafes, rabínicos de Qumrân).

9.° *La secta judía del Mar Muerto analiza el concepto de pecado*, por el Dr. D. Valentín Soria, Pbro.

El pecado y su expiación, según los pergaminos de Qumrân. Holocaustos. Es castigado el pecado. Formas de castigos. El pecado ante la muerte. Venganza o punición. Penas pecuniarias. Faltas leves y ofensas graves. Blasfemias. Tentación al pecado y victoria. Medios preservativos. Pecados privados y públicos. Ley: culpabilidad. Contaminación. Purificación. Otras citas judías. Opiniones de un judío norteamericano de 1957 sobre las ideas de Qumrân. Conclusiones.

Temas libres

1.° *Concepto de Teología bíblica a través de la Historia. Consideración de algunas tendencias*, por el R. P. José Alonso, S. J.

1. La Teología bíblica hipotecada por la Teología dogmática. Peligro para la interpretación de los textos bíblicos entrañado en esa actitud teológica. Ejemplos (justicia, redención).

2. La Teología bíblica bajo el signo del historicismo. La disertación de 1787 de Juan Felipe Gabler sobre la diferencia entre Teología bíblica y Teología dogmática. La Teología bíblica convertida en Historia de la Religión. Algunos ejemplos (Smend, Holtzmann, Schultz, Kautzsch). Aceptación en algún sector del campo católico de esa orientación. Diferencia según el P. Lemonneyer, supuesta esa orientación entre Teología bíblica (disciplina histórica) y Teología positiva. ¿Fenomenología bíblica, nombre más exacto que «Teología bíblica»? (Porteous).
3. Aspecto sistemático dentro del historicismo. Organización de los datos en torno a las ideas de Dios, el hombre, la salvación. Diferentes teologías en los diferentes períodos evolutivos: mosaico, profético, exílico y postexílico. Reacción hoy día en favor de la unidad en bloques de la Biblia Organización sistemática de las ideas de la Biblia tomada como unidad. Definición de Teología bíblica dada por Dentan, intentando conciliar Historia y Teología. Distinción entre Teología bíblica e Historia bíblica, según E. Jacob. Crítica de E. Wright a la organización de los datos bíblicos, según categorías de la Dogmática. Oposición de «un relato confesional» a «un sistema de ideas».
4. La Teología bíblica como un relato confesional histórico. Insistencia más que en las ideas en los hechos. Enfoque de la Teología bíblica de Eichrodt. Méritos y reparos. Presentación de esta orientación, por E. Wright: Consideración de la «historia» como la revelación de Dios, o la arena de la actuación divina. Consideración de la Biblia primordialmente, no como el libro de la palabra de Dios, sino de los hechos de Dios. Actuación de Dios en concreto, liberando y eligiendo a un pueblo con todas las consecuencias implicadas en ese hecho primordial. Líneas directrices de la Teología bíblica tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Matiz nuevo en la manera de concebir la Biblia. Función de la Teología sistemática frente a la Teología bíblica. Reparos a la posición de Wright.
5. Conclusión. Definición de Teología bíblica que se desprende del largo desfile de autores. Presentación de la Teología bíblica de Meinerzt, Procksh...

2.° *Concepto de Teología bíblica*, por el R. P. Pedro Franquesa, C. M. F.

1. Confusionismo en el concepto de Teología bíblica y sus causas.
2. Problemas que este confusionismo ha ocasionado.
3. Posibilidad y urgencia de la Teología bíblica.
4. Naturaleza de la Teología bíblica: desde la teología; desde la exégesis.
5. Criterios para la elaboración de la Teología bíblica.

3.° *Israel juzgado por el Nuevo Testamento*, por el R. P. Alberto Colunga, O. P.

Israel, elegido por Dios. Su destino mesiánico. El misterio de su realización. El carácter rebelde de Israel. El nuevo pacto divino. Su cumplimiento. La Virgen y Zacarías. El anciano Simeón. Jesucristo. San Pablo. San Juan. El Apocalipsis.

4.° *Exégesis de perícopas y análisis de estructuras*, por el R. P. Luis Alonso Schökel, S. J.

La exégesis verso por verso: crítica y justificación. Su entronque con los los comentarios literarios a los clásicos. Modernas tendencias del análisis literario: el influjo de la psicología (Gestaltpsychologie); el influjo de la fenomenología. ¿Aplicación bíblica? El intento de Moulton; el éxito de Gunkel y su escuela. Precisiones: lo común y lo diferencial. Dos ejemplos escriturísticos: Jos. 3; Is. 34-35. Métodos del análisis: los motivos y las articulaciones. Descripción y empleo de ambos elementos. Autores.

5.° *Los evangelios de la infancia y las infancias de los héroes bíblicos*, por el M. I. Sr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Pbro.

1. Características literarias comunes de las anunciaciones de Juan y Jesús en el capítulo primero de San Lucas.
2. El género literario de las anunciaciones en el Antiguo Testamento. Anunciación de Isaac (Gén. 17-18). Misión de Moisés (Ex. 3-4). Vocación de Gedeón (Jueces, 6). Anunciación del nacimiento de Sansón (Jueces, 13). Apéndice: El nacimiento de los 12 Patriarcas (Gén. 29-30).
3. Algunas conclusiones de carácter general sobre el género literario de los dos primeros capítulos de San Lucas: Procedimiento imitativo y antológico.
4. La cuestión particular del origen inmediato del Evangelio de la infancia en San Lucas. Reciente hipótesis de Paúl Winter (Lucas, I-II), y el Liber Antiquitatum Biblicarum del Pseudo-Filón): exposición y crítica.

6.° *Yo soy Yahvéh. Nota exegética a Jn., 18, 4-8*, por el R. P. Sebastián Bartina, S. J.

Al decir Jesús: «Yo soy», en el prendimiento de Getsemaní, los que le buscaban cayeron en tierra. Tanto en las más recientes traducciones de los Evangelios como en las Vidas de Jesucristo se asegura que en esta ocasión Jesús manifestó su poder taumatúrgico. Los exégetas afirman que entonces los que iban a prenderle cayeron «como heridos por un rayo» (Lebretón, Bover) o «como soldados de plomo» (Lagrange).

Primera parte: Jesús, en esta ocasión, pronunció el nombre divino YHWH. Contra la actuación taumatúrgica se ofrecen serias dificultades:

A) De contexto. San Juan no dice que Jesús derribara a sus perseguidores. Los comentaristas no están acordes en explicar quiénes cayeron, cómo cayeron, y, a pesar de ello, por qué se levantaron y pudieron prender a Jesús.

B) Del texto. Pipto en el N. T. significa: 1, caer; 2, postrarse; 3, ¿también derribar? Las costumbres contemporáneas judías ofrecen una solución mejor. En el uso religioso y en la liturgia del Templo, cuando

se pronunciaba el nombre divino, los asistentes se postraban en tierra con gran temor y reverencia. Es mucho más probable que, al decir Jesús: «Yo soy» (Jn. 18, 5), utilizara una frase de doble sentido, pronunciando a la vez el nombre divino.

Segunda parte: ¿Qué nombre pronunció Jesús? Es patente el cuidado de los judíos en evitar en las cifras y en la pronunciación signos y palabras que representaran o reprodujesen el nombre divino. De ahí, variaciones y circunloquios. La vocalización del tetragrámaton no fué siempre constante y la actualmente admitida (YHWH-Yahvé) es una forma tardía. La locución semítica que signifique a la vez «Yo soy» y suene como el nombre divino ha de ser: «Yo soy aquel (de quien se trata o a quien buscáis).» De donde: probablemente Jesús emplearía, después del pronombre, una forma participial secundaria de «hyh»: el pronombre personal de tercera persona como aparece en Qumrân. (Cf. Eliah = «Deus meus»: Mt. 27, 47.) De donde, probablemente, YHWH debió sonar Yehúa.

Conclusión: Mayor congruencia de esta explicación con los datos del A. T. y con el contexto y el contenido teológico del Evangelio.

7.° *La autenticidad de Jn., 5. 3b-4 y la exégesis del* v. 7, por el R. P. Teófilo Antolín, O. F. M.

1. La crítica externa. Códices, versiones y testimonios de los antiguos escritores eclesiásticos.—Epoca tardía de éstos, favorables a la autenticidad respecto de los documentos diplomáticos contrarios a la misma.—Elementos de la antigua exégesis extraños al vs. 4.—Valor de los referidos datos ante la crítica textual.
2. La crisis interna. El argumento de la lengua y estilo. ¿El vs. 7 supone necesariamente la existencia de 3*b*-4 y su autenticidad?—La «exigencia» del vs. 7, origen probable de 3*b*-4, y la interpretación tradicional de «primero» y «único», causa del carácter sobrenatural de las curaciones, según el vs. 4.—La explicación milagrosa y la naturalística.

8.° *Cronología, los manuscritos de Qumrân y el Cristianismo*, por el R. P. Javier Caubet Iturbe, SS. CC.

Adquisiciones definitivas en los últimos años.—Las excavaciones de Jirbet Qumrân.—Unanimidad en el mundo científico.—El Maestro de Justicia; su obra.—¿Podemos determinar su época?—Opiniones fantásticas indefendibles científicamente.—Los escritos de Qumrân y el cristianismo primitivo.

9.° *Algunos problemas del Salterio latino*, por el Ilmo. Mons. Teófilo Ayuso, Pbro.

(Sin esquema.)

10. *Integración de la exégesis en la Teología (hacia una auténtica Teología bíblica)*, por el R. P. Máximo Peinador, C. M. F.

I. Parte histórica:

a) Exégesis y Teología dentro de la misma Revelación, especialmente dentro de la Sagrada Escritura; en los Padres, en la Escolástica y en los teólogos modernos.

b) Evolución de la Teología bíblica en los dos últimos siglos en cuanto a su concepto, sus procedimientos y su contenido. Carácter acusadamente «bíblico» de los tratados teológicos modernos.

c) Tensión entre exégetas y teólogos respecto al contenido de la Escritura; su polarización.

II. Parte especulativa:

a) Concepto de Teología bíblica conforme al significado de los dos vocablos. Insuficiencia de las anteriores concepciones y realizaciones de Teología bíblica.

b) Presupuesto de una exégesis según todos los criterios de la Hermenéutica y a tenor de la Encíclica «Divino afflante Spiritu».

c) Realización de la Teología bíblica propiamente tal por la exégesis teológica, o sea, la que procede según los criterios teológicos de la Hermenéutica.

d) En concreto, la exégesis según la «analogía de la fe» (primeramente de la misma Escritura) y el sentido «pleno» de ésta.

e) Terminando en la síntesis de los resultados así obtenidos e integrados en un sistema.

Conclusión: De esta suerte la Teología bíblica, culminando la exégesis y en cierto modo desbordándola, ofrece a la Teología especulativa el material bíblico ya organizado y aún vocablos, temas y categorías que permitirán ver más estrecha relación en el progreso de la divina revelación y de su conocimiento en la Iglesia.

Congreso Internacional de Ciencias Bíblicas en Bruselas

Con ocasión de la Exposición Mundial que tendrá lugar en Bruselas el próximo año 1958, las *Journées Bibliques de Louvain* han acordado convocar un Congreso Internacional de Ciencias Bíblicas.

De la comunicación que el Comité Ejecutivo nos envía para conocimiento de nuestros lectores extractamos los puntos más importantes.

El Congreso abarcará seis secciones:

1) *Cuestiones de Introducción.*—Presidente: R. P. J. Levie, S. I., Collège Théologique S. I., route de Mont St-Jean, Egenhoven-Louvain.

2) *El Oriente Próximo.*—Presidente: Monsieur le chanoine G. Rijckmans 7, Mont St-Antoine, Louvain.

3) *El medio ambiente neotestamentario.*—Presidente: R. P. B. Rigaux, O. F. M., 2, Avenue du Chant d'Oiseau, Woluwe-St-Pierre-Bruxelles.

4) *Antiguo Testamento.*—Presidente: M. le chanoine J. Coppens, 3, Place de l'Université, Louvain.

5) *Nuevo Testamento.*—Presidente: Mgr. L. Cerfaux, 110, Boulevard de Tervueren, Louvain.

6) *Teología Bíblica.*—Presidente: M. le chanoine P. van Imschoot, Avenue du Roi Albert, 2, Gand.

Quienes deseen enviar alguna comunicación —de veinte minutos como máximum— a cualquiera de las disintas secciones, deberán hacer saber el objeto de su eventual intervención antes del 1 de noviembre de 1957. El Comité procurará satisfacerle en la medida de sus posibilidades. Pueden dirigirse a los presidentes de las respectivas seciones o a M. le chanoine Ed. Massaux, Secrétaire général du Congrès, 97, Rue des Joyeuses Entrées, Louvain. El Comité desearía tener un resumen de la comunicación antes del 1 de febrero de 1958 y recibir el texto íntegro durante la celebración del Congreso, que tendrá lugar en los días 25-30 de agosto.

Las reuniones se tendrán en Bruselas, en la *Civitas Dei*, en el centro mismo de la Exposición. Las lenguas admitidas serán las lenguas internacionales, comprendido el latín.

In Memoriam: R. P. José Ramos García, C. M. F.

El día 15, del pasado julio, Radio Nacional trasmitía la triste noticia: En Santo Domingo de la Calzada ha entregado su alma a Dios el eminente escriturario español R. P. José Ramos, que hasta hace algunos años había sido profesor de ciencias bíblicas en el Pontificio Ateneo de Propaganda Fide.

Su vida.—Nació en Fuenteodra, provincia de Burgos, el 4 de

febrero de 1884, ingresando apenas adolescente en el Instituto de Misioneros Claretianos, en el cual hizo su profesión religiosa el 20 de agosto de 1900. El 21 de diciembre de 1907 recibía la unción sacerdotal y muy pronto comenzaba su carrera docente, con las lenguas Bíblicas, en Teologado Calceatense. Muy pocos años duraron estas clases en dicho Teologado, pues pronto se trasladó a Zafra, Teologado del Instituto para la provincia Andaluza. Desde aquí, años más tarde, fué llamado a Roma a ocupar una cátedra de Propaganda Fide. Dió primero cursos de Historia Eclesiástica, pero no tardó en ocupar las clases de Ciencias Bíblicas, sucediendo en ellas a M. Ruffini. En 1936 llega a España para asistir a la Semana Bíblica que se proyecta en Segovia. Varias veces peligró su vida gravemente en Barcelona en aquellos días, a merced de las hordas marxistas; pero al fin pudo salir y trasladarse a la Zona Nacional. Reanudó sus actividades en Propaganda, hasta que en 1941 se veía precisado a dejar sus cátedras romanas, refugiándose en este Teologado Calceatense, para restaurar su salud y trabajar con más sosiego en la elaboración de sus obras.

Aquí ha alternado sus estudios con cargos de Gobierno en el Instituto y con diversas clases y cátedras, colaborando en diversas revistas; asistiendo a las Semanas Bíblicas y siguiendo el movimiento bíblico de España y del mundo, hasta que después de una penosa enfermedad pasaba a mejor vida en la fecha antes dicha.

Artículos.—En la imposibilidad de hacer un estudio a fondo de su doctrina y de toda su labor científica, no haremos más que enumerar sus producciones, agrupándolas en artículos y obras mayores.

a) Artículos en «Ilustración del Clero»:

En las citas que vamos a aducir, nótese que los artículos están impresos a dos columnas y que prescindimos de las recensiones menores, aunque algunas de ellas dejan traslucir su sitema exegético y su pensamiento bíblico.

1) *El Salmo 110 (Vulg. 109)*, 9 (1915), 69-71.
2) *Salmo 44*, 10 (1916), 4-6.
3) *La ciudad amada*, 10 (1916), 50-51, 65-66, 86-88, 98-100, 115-117, 150-152.

4) *Hacia la interpretación de las grandes profecías*, 10 (1915), 103-105.

5) *El apocalipsis en 1918* (al margen y comentado en libro), 10 (1916), 231-232, 245-247, 279-281, 292-293, 329-331; 11 (1917), 19-22.

6) *El reinado de la muerte*, 11 (1917), 158-161, 172-175, 242-243, 288-289, 321-323, 347-349; 12 (1918), 9-11, 23-25, 69-70, 131-133, 103-104, 226-228, 275-277, 326-328; 13 (1919), 7-8, 105-107, 168, 325-327.

7) *Versión crítica de Joel*, 14 (1920), 5-7, 21-22, 39-50, 54-55, 74-75.

8) *Versión crítica del Salmo 68*, 15 (1921), 92-94, 151-154.

9) *El cantar de los cantares*. Versión típica e interpretación, 15, (1921), 194-195, 217-218, 232-233, 246-247, 263-264, 276-277, 294-295, 308-309.

10) *La conversión de los judíos*. Recensión del libro de Torio, 16 (1922), 53-54.

11) *En torno al milenismo sano*. A propósito del Libro de Morrondo: La proximidad de la catástrofe del mundo y el advenimiento de la regeneración universal, 17 (1923), 165-167, 196-199, 218-220, 230-232, 292-296, 214-316, 324-326.

12) *Discusión sobre el apocalipsis*. Los castigos de los capítulos 7, 8 y 9: ¿Qué fin tienen?, 17 (1923), 8-10.

13) *En torno al mesianismo judaico*. Sobre un libro de Pradilla, 17 (1923), 132-134.

14) *La reforma del calendario*, 18 (1924), 56-59, 102-103.

15) *Miscelánea bíblica*, 18 (1924), 148-150, 250-251, 283-286.

16) *Miscelánea bíblica*, 19 (1925), 94-95, 130-133.

17) *Miscelánea bíblica*: Nueva luz sobre la unidad y origen salomónico del Eclesiastés, 20 (1926), 155- 159.

18) *Programa mínimo de exégesis bíblica* (1), 33 (1940), 445-450.

19) *San Pablo sustituto de Santiago en el Apostolado*, 35 (1942), 408-417, 443-452.

20) *Concepto de vida eterna en los sinópticos*, 36 (1943), 402-411, 442-457.

---

(1) Es la conferencia leída en la Semana Bíblica de Zaragoza, 1940. Nótese también que el título de Miscelánea se repite por tratar de diversos asuntos. Varios de estos artículos son conferencias de las Semanas Bíblicas.

21) *Profecía de San Malaquías*, 37 (1944), 310-413.
22) *Cómo se extiende la inspiración a las citas explícitas e implícitas*, 38 (1945), 215-221, 288-296.

b) Artículos en «Estudios Bíblicos»:

23) *La verdad de las dinastías egipcias*, 1 (1926), 105-200, 253-264, 351-360, 437-442, 492-501, 575-590, 751-764 (2).
24) *Hacia la interpretación de las grandes profecías*, 2 (1927), 123-128.
25) *Recensión de Bover*: San Pablo, Maestro de vida espiritual, o la Ascética de San Pablo. 1 (segunda época) (1941), 702-707.
26) *Significación del Pentecostés apostólico*, 3 (1944), 469-493.
27) *La ordenación de los diáconos en el Nuevo Testamento y comparación de la jerarquía eclesiástica con la angélica*, 4 (1945), 361-391.
28) *La restauración de Israel (Act. 1, 4-8)*, 8 (1949), 75-133.
29) *Las genealogías genesiacas y la cronología*, 8 (1949), 327-353.
30) *Un comentario reciente a la profecía de Ecequiel* (Comen. de Spadafora. Colec. Sacra Biblia, vol. XIV), 9 (1950), 39-66, 129-157.
31) *Un reciente comentario al libro del Génesis*, 12 (1953), 227-255.
31 bis) *Observaciones al «Novum psalterium»*, 16 (1957), 37-81.

c) Ponencias en las Semanas Bíblicas: En la enumeración precedente quedan anotadas algunas conferencias de Semanas Bíblicas. En los volúmenes anuales que últimamente se les dedican figuran estos trabajos:

32) *Una nueva teoría sobre las fuentes genesiacas*, 14, 227-340.
33) *La perspectiva escatológica*, 16, 229-272.

d) Artículos en «Cultura Bíblica»:

34) *El Espíritu Santo en los hechos de los Apóstoles*, 3 (1946). 237.
35) *El cántico de Habacuk*, 5 (1948), 171-174, 254-267.

---

(2) Editado separadamente forma un libro de 68 páginas, densos esquemas, cronologías y gran erudición.

Obras mayores.—Dejando a un lado las versiones íntegras y directas que había terminado con destino a la Biblia de AFEBE y el retoque a las versiones del P. Diosdado Ibáñez, C. M. F., notemos solamente:

36) *De libris propheticis* (pro manuscripto. Para sus alumnos de Propaganda Fide), pág. 439 (3).

37) *Summa Isagogico exegética in utriusque testamenti libros sacros*, vol. II, Novum Testamentum. Romae 1940, 466 pag.

En esta obra maestra, el P. Ramos ha reunido, completado y perfeccionado orgánicamente cuanto había escrito en los diversos artículos y trabajos de toda la vida.

Criterios de exégesis.—Necesario complemento de esta enumeración es añadir una palabra sobre sus criterios exegéticos. Ya que, su exégesis bíblica, desde el principio hasta el fin, tiene un criterio y una luz que ilumina todas las cuestiones. Sea en el Antiguo, sea en el Nuevo Testamento, sea en las Profecías, o en la Parábolas, es siempre análoga la solución.

Consta esta en todos sus criterios, pero se halla sistematizada y orgánicamente expuesta por uno de sus alumnos de Propaganda Fide en su estudio titulado: «Apocalypsis schematica explanatio ex profesoris prelectionibus excerpta, a Rev. Roberto Alford, sac. australiano. Romae 1938 (ad usum privatum), pag. 73». El mismo P. Ramos hace prefacción y responde de las ideas suyas expuestas por su alumno, con fecha 23 de enero 1923.

Por esto, Elfred-Felix Vaucher, en el fasc. 13-19, de febrero de 1955, de la colección «Lacunziana», en que recoge todos los Padres y escritores Milenistas hasta nuestros días, al llegar al P. José Ramos García traza así su semblanza milenista con estas líneas que nos ahorran cuanto podríamos decir por cuenta nuestra: «José Ramos García, C. M. F., esp. né en 1884, avait exposé la plupart des idées de Morondo, dans la revue *Ilustración del Clero*, 1925, pag. 167-168. Dans leçons donnés à Rome, à l'Institut pontifical, en 1935-1936,

(3) En su biblioteca hallamos también unos tratados a los libros Poéticos y a los Históricos, pero no estamos seguros de que sean del P. Ramos o bien de M. Ruffini. For eso sólo enumeramos uno de los tomos y con reservas.

Apocalypsis schematica explanatio, R., 1938, IV-73 p., il admettait encore un régne à la futur (p. 1-3, 8, 71-72), deux jugements généraux, celui des vivant à la parousie, celui des morts au terme de la période millénaire (p. 3, 70-72), la conversion future d'Israël (pp. 2, 26, 27, 52, 53), le rétablissement politique d'Israël (pp. 28-31), la reconstruction de Jérusalem (pp. 44-45). Il proposait de remplacer le terme tant decrié de millénarisme par celui millénisme (pp. 2, 8, 71). Dans sa *Summa Isagogico-Eexegetica in libros sacros*, II, R., 1940; pp. 341-377, il enseignait un millénium à venir, un avénement prémillénial. Cfr. *Manuale isagogico-exegeticum in libros*, II, R., 1936, pp 365, 404-406. Voir Piolanti, de *Novissimis*, 1946, p. 121. L' attitude prise par le Saint Office, à l'égard du millénarisme, en 1944 ,oblige les catholiques à certains ménagements. Aussi notre auteur, dans «Estudios Bíblicos», VIII, Mad., 1949, p. 73-133, jette du lest et tente de sauvrer quelque chose. Il abandonne Lacunza a son sort (p. 93), propose de remplacer l'avénement prémillenial visible (adventisme) par une simple intervention du Chist (interventionisme) laisse ouverte la question du savoir si la premiére résurrection, celle qui accompagne la parousie, droit être corporelle ou spirituelle, et se contente de maintenir un millénium futur de paix entre deux jugements, avec la restauration d'Israel. Il appelle son système *milleniste*, par oppositio au millénarisme condamné par Rome (4).

Su escuela.—La escuela Milenista del P. José Ramos García, en sus líneas doctrinales, queda expuesta en la Colección Lacunziana. Digamos una palabra más sobre sus seguidores y discípulos, pues contribuirá a la exposición completa de su figura en el campo de la ciencia bíblica. Nombremos nada más algunos que han dejado escritas sus ideas, pues muchos eran los que oralmente oían y seguían sus exposiciones bíbilcas.

Hemos citado anteriormente la obra de Roberto Alford, recogiendo y sistematizando científicamente la exposición del P. Ramos en su Cátedra. Con él colaboró el Rev. Stanislaus Franciscus Xaverius X, el cual «suplevit, et indices magna cura paravit, quo quidem pluribus condiscipulis gratum perfecit opus», dice el mismo P. Ramos en la Prefacción de la obra.

---

(4) O. c., págs. 95-96.

Pero quien estudió a fondo su doctrina fué su discípulo, el sacerdote rumano Alejandro Todea, en su tesis. Copiamos otra vez las noticias de Vaucher en la Lacunziana: «Est un disciple de Ramos García, sa thése multicopiée, *De doctrina Millenaria. Tractatus Exegetico-dogmaticus*; R., 1940, XV-180 pp., contient une histoire du milénarismé, pour le période patristique» (5).

Siguiendo directrices similares al P. Ramos, su gran amigo don Valentín López, párroco de Viana (Navarra), publicó su «El Reino de Cristo en todos los tiempos». El mismo P. Ramos en «Ilustración del Clero», Mad., 1947, p. 350, dice de este libro que es Milenarista cien por cien.

Conclusión.—Sea lo que se quiera del fundamento de sus teorías, nadie puede negar al P. José Ramos García un talento poderoso de penetración del texto y una fuerza grande de síntesis. Quizá las teorías antes expuestas no dejaron ver otro aspecto de su personalidad, que fué su amplia erudición cronológica, sus estudios lingüísticos en casi todas las literaturas, sus hipótesis cósmicas y otros muchos aspectos de su saber.

Lo que sí conviene poner de relieve es que sus estudios y sus teorías milenistas se orientaban, como buen Misionero, a tender un puente de inteligencia con el mundo judaico para obtener su conversión. Dejó escrito como resumen de todos sus escritos, recogiendo las ideas de Morrondo y refiriéndose a su artículo en Estudios Bíblicos (1927), 123-128: «Ibi signatur punetum debile in Polemica exegetica hebraeo-chistiana, quod Hebraeis est «passiones Christi», Christianis autem «posteriores gloriae». Consensus tunc demun fiet, cum Hebraei deferant Christianis, admittentes in sensu *obvio* vaticinia dolorosa, et Christiani deferant Habraeis sumentes vicissim in sensu *obvio* vaticinia gloriosa. Faxit Deus» (6).

Pablo Luis Suárez.

(5) Alfred-Felix Vaucher, Lacuziana, 1955 (Troiséme serie), pág. 96.
(6) R. Alfred, o. c. Praefatio P. Ramos.

Nuevo Consultor Español de la Pontificia Comisión Bíblica

Acaba de ser nombrado Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica el R. P. Juan Prado, C. SS. R. De todos son conocidas sus actividades en el campo bíblico, como colaborador del Instituto «Arias Montano» del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y en las Semanas Bíblicas Españolas organizadas por el Instituto «Francisco Suárez» del mismo Consejo. Su nombre había trascendido las fronteras por sus numerosas publicaciones, entre las que descuellan las numerosas ediciones de sus famosas «Praelectiones biblicae».

El P. Díez Macho, al Consejo Consultivo de "Vetus Testamentum"

Acabamos de recibir con satisfacción la noticia del nombramiento del Rvdo. P. Alejandro Díez Macho, M. S. C., Catedrático de Lengua Hebrea y Lengua y Literatura Rabínicas de la Universidad de Barcelona y harto conocido de nuestros lectores, para miembro del Consejo Consultivo de la revista «Vetus Testamentum« que se publica en Leyden y es el órgano de la Asociación Internacional de Especialistas del Antiguo Testamento. Este acuerdo fué tomado en la reunión última tenida en Bonn por la Junta editora.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

SACCHI P.: *Alle origini del N. T.* Florencia (1956), 180 × 255 mm., XII-178 pp.

Como explica el subtítulo, se trata de un ensayo para la historia de la tradición y crítica del texto —Evangelio y Act—, presentando como tesis de laurea en la Universidad de Florencia.

Destaca en primer lugar el valor de las «familias»; pero mientras en los autores profanos se catalogan en fuerza de principios internos al autor, en el Nuevo Testamento deben prevalecer los históricos, por el hecho de no poseer la forma genuina al desconocer si el texto original ha sufrido un proceso de vulgarización (aramaización), o más bien de depuración estilística (helenización), o tal vez doble (pp. 7, 25, 29, 72-73); de ahí que los principios «lectio brevior», «lectio difficilior» haya que manejarlos siempre con sordina. La investigación de Sacchi pretende, pues, una mejor clasificación y valoración de las familias textuales (12).

No hay que concebir la tradición manuscrita como «un continuo accavallarsi di onde, partenti da alcuni bene individuati centri» (21), que serían las formas «puras», sino «come onde intersecantisi, ma partenti di punti indefiniti» (25). La realidad es que las pretendidas formas «puras» no han existido nunca, y los manuscritos considerados como ejemplares más típicos de donde arrancan tales formas (B D Θ V) son más bien el resultado último de esas tendencias, que se han ido perfilando progresivamente (21). Mientras Wescot-Hort, von Soden y en general todos los críticos establecen tantas familias como recensiones originantes, cerrándose así el camino hacia la forma primitiva del texto, el autor, siguiendo la dirección de Ayuso (P^{45} y W cesarienses prerrecensionales) va a afrontar los textos que pueden llamarse recensionales, entendiendo por recensión «la crezione di un testo fatta secondo determinati principi e accolta da una chiesa» (35), ya que de otro modo no hubiera podido subsistir y mucho menos imponerse. Estudia así las características de **B** (el texto bien diferenciado que ya en el siglo III poseía Alejandría) con estos resultados: de las dos lecciones de Mt 1,16, la de B es posterior y más recensional por menos semitizante —contra Bover—, más griega y más clara (37-42); la om. de Mc 16,9-20 en B y S es debida a criterios recensionales, dada la multitud de variantes y dudas que presenta la perícopa (cfr. W); al ser estos dos codd. griegos los solos que presentan la

laguna, se sigue que si no son los arquetipos recensionales, sí los representantes del texto, bien diferenciado precisamente por este caso de recensión (42 s.); las perícopas de la adúltera, de Lc 23,34 y 22,43 s. las ha om. probablemente por vez primera **B**, ya que el texto alejandrino es el único que osa expurgar (50), Alejandría responde además perfectamente al ambiente gnóstico-rigorista que suponen tales omisiones, que sólo tras largo proceso lograron entrar en el T. R.

En Mc 2 B es generalmente más correcta, más breve, característica griega frente a la sobrecarga semita de repeticiones inútiles del hebreo que consta a modo de largo ejemplo en unos cc. de Josué y 1 Reg.; aparecen también las alteraciones voluntarias del texto en fuerza de ciertos principios lógicos y la om. total de pasajes algún tanto corrompidos (65 s.). Las coincidencias de B con otros mss. supone que ha «collazionato un po'tutti gli altri testi, scegliendo da tutti le lezioni *genuine* con un determinato metodo logico» (69), lo cual es buena prueba de su carácter recensional, así como su fecha de nacimiento en Alejandría durante la segunda mitad del siglo II. **K** es también recensión, pero tal vez su método es mejor que el de B y está ciertamente más próxima a la tradición prerrecensional (73).

Ya en la tercera parte S. dedica más de 50 pp. a la «cuestión cesariense». No sólo admite son Ayuso la subfamilia ocridental (P^{45}, W, λ (ake) φ (errar) 28) como prerrencensional, sino que son tales todos los codd. cesarienses (78 s. 91). Uno de los problemas más importantes es establecer las relaciones entre D y Θ; pero antes hay que aclarar tres puntos: ¿Cuenta solamente la cantidad de variantes (Lake)? ¿Existe una arquetipo cesariense? ¿Influye el T. R. sobre Θ? Sólo cuentan aquellas variaciones que atañen al sentido o que aun respetándolo no pueden atribuirse a simple error del copista, éstas pueden manifestar la parentela de dos codd. (89). La segunda pregunta no puede obtener más que una respuesta negativa: no hay tal arquetipo porque no es texto recensinoal y carece, por tanto, de dirección lógica uniforme. El capítulo XII (93-109), uno de los mejores de la obra, contesta a la tercera interrogación. K (= T. R.) no ha podido influir sobre Θ, dada la multiplicidad de lecciones que éste ofrece y porque las lecciones bizantinas son muy posteriores a las cesarienes. Las comunes a ambos se encuentran de ordinario en textos anteriores al TR y provienen de una fuente común, concorde en líneas generales con Θ o de antiguos codd. cesarienses. Todo esto probado con razones de tipo histórico (carácter periférico de los testigos cesarienses...) y de crítica interna (comparación de variantes).

D es también prerecensional, porque aunque el cod. D es del siglo VI, pero su tradición está ligada estrechamente con el ramo africano de la vl y con las citas de Justino, etc., remontándose así hasta el siglo II; esto a más de sus características (paráfrasis, omisiones, sinónimos, descuido de los escribas) y la ausencia de una aplicación, coherente de principios en las variantes —contra Torrey— excluyen una verdadera recensión y delatan más bien un fenómeno de conflación con tendencia aramaizante que postula un ambiente hebreo, aunque no Palestina por la lección de Act 12,1 (pp. 110-123).

D y Θ con 700 representan para von Soden un ramo del mismo grupo ($I.^a$). Lake, por el contrario, los considera como dos tipos diversos equidistantes de B. Un error de método ha abocado a conclusiones tan dispares (124). Sacchi realiza su investigación, eligiendo, tras el confronto directo, las lecciones exclusivas de

D que después vienen parangonadas con otros codd. cesarienses, eliminando las que ya no resultan exclusivas y analizando por último algunos pasajes embrollados de la tradición textual, para ver si D equidista realmente de Θ y B (125).

Parecen ser la coronación de dos ramos de la tradición que ha tenido un desarrollo totalmente diverso; D nos da un texto que ha entrado en la historia documental con una fisonomía propia bien perfilada por los aramaísmos (133). Por otra parte, ambos son prerrencensionales y representan el texto del siglo II, por tanto no los podemos separar totalmente y hay que considerarlos como dos grandes grupos de P (prerrecensional) (134). Cuál de los dos sea mejor lo dirá la IV parte que estudia los aramaísmos.

Estos serían debidos al influjo del ambiente (139) y, en vista de las dificultades que plantea el hecho sinóptico en lo que a las semejanzas se refiere, también a ciertos escritos aramaicos que sirvieron de base a nuestros evangelios griegos, aramaísmos que se dejan sentir de modo especial en el texto occidental (142 ss.). A pesar de esta importancia aramea no concede la primacía a D porque no explica el contenido de B ni Θ, —a más de que en el primero hay un quinto exclusivo de aramaísmos —y porque ya en el origen de nuestros textos existió entre ellos y el ambiente un dualismo que le hace inclinarse por la forma más griega como original de los evangelios (150).

Como conclusión general propone esta clasificación de los mss. en cuatro familias P (prerrecensional): Θ W (Mc) 565 700 D φ λ vl syv sa F^{45}. Uno de los dos grupos lo constituyen D y vl.

B (alejandrina): B S y algún papiro.

K (bizantina): A II K Ω V y la mayor parte de los minúsculos.

Ć (tardo-alejandrina) C L Δ 33 (p. 154).

Siguen dos apéndices sobre el uso de *kai* y *dé* y la datación de la syra vetus. Concluye la obra con tres índices de nombres, pasajes bíblicos y temas. A través de este análisis creemos que los especialistas habrán podido formarse una idea aproximada de la obra. Para los demás diremos que el libro sintetiza muy bien las cuestiones críticas fundamentales, al par que ofrece un contributo positivo para la mejor clasificación de codd. y familias. Nos gusta, sobre todo, la dirección histórica que ha impreso a su trabajo, ya que es ahí donde los nuevos caminos han de permitir el avance a los estudios críticos si no quieren quedar apresados en los límites de lo apriorístico. Al autor no podemos menos de felicitarle al par que le ofrecemos estas breves observaciones. Preferiríamos una presentación menos atomista, uniendo los cc. de información preliminar con aquellos que afrontan el problema, así no nos encontraríamos con los cc. VIII-IX que aluden ya a las relaciones D-Θ, para volver sobre las mismas en el XIV. En p. 21 afirma que las formas «mixtas» son un prejuicio («preconcetto») para asegurar después que el texto de todas las familias es «mixto» (p. 29). En Act 2,37 (D) om *oun* a. poiésomen (p. 114). Las notas de las pp. 101-107 van en latín. Respecto a Mc 1,40 (p. 130) creemos que la presencia o falta de *kai* no dice nada —en varios lugares afirma lo mismo el autor—, ya que los dos participios seguidos nos darán en cualquier caso una expresión fundamentalmente paratáctica. Θ y S (ib) son idénticos, sin que veamos la posibilidad de ligar Θ y D; tampoco en Mc 8,11 (131) nos parece probable que D haya conocido Θ. Acerca del influjo de LXX en las citas sinópticas —¿del «Logia»?— estamos por la afirmativa, no así en las

particulares de cada evangelista, donde la proximidad del TM es mayor (138 s.). Todo esto no merma los valores reales de la obra y los méritos contraídos por su novel autor.

F. Claudio Gancho, O. F. M.

M.-E. Boismard, O. P.: *Du Baptême à Cana (Jean, 1,19-2,11)*. Colección «Lectio divina», núm. 18. Faris, Les Editions du Cerf, 1956, 225 × 140 mm. 167 pp.

Con el presente volumen continúa el P. Boismard su comentario al IV Evangelio.

Las características de este volumen son, a nuestro entender, seriedad científica, discusión de los problemas con suficiente amplitud y teniendo en cuenta los estudios más recientes, opiniones y soluciones más o menos originales pero siempre justificadas de algún modo, apoyo en la tradición exegética cuando la hay, exégesis teológica fundada en análisis concienzudo y completo del texto y en la filología y en la historia, nuevas aportaciones (vengan de donde vinieren) siempre que sean razonables, valoración espiritual de los pasajes comentados; y todo ello en un estilo sencillo y asequible a los no especializados. Si el autor sigue comentando todo el IV Evangelio con los mismo criterios, con la misma abundancia de datos y con características similares a las del presente volumen, nos dará, ciertamente, un comentario moderno, riquísimo en doctrina y comparable, por muchos aspectos, a los mejores que vieron la luz pública en el siglo XX.

Y no teme chocar con opiniones más o menos vigentes. Por ejemplo: ya en la primera página nos advierte que sigue a quienes defienden que el IV Evangelio se escribió en arameo. Diez variantes dice haber encontrado en todo él (aquí no las cita; pero una de ellas será, sin duda, la relativa a la palabra «Cordero» de Jn. 1,29, de la que luego hablaremos), por las que se confirman los argumentos que ya presentaron otros en favor de la tesis aramea, desde Burney hasta nuestros días. Alude también a la estructura de todo el IV Evangelio, admitiendo la inversión de los capítulos V y VI y considerando que el pasaje de 7,19-24 es natural conclusión de 5,1-16. Y después de varios ejemplos más viene a concluir: que nuestro Evaneglio actual es siempre eco fiel de la predicación de San Juan; que éste lo escribió, en arameo, en diversas ocasiones; que sus discípulos recogieron cuanto encontraron escrito, que hubo probablemente una primera traducción al griego, revisada después sobre el original arameo y vuelta a publicar; y que en la redacción del capítulo I (idéntico caso se daría también [cf. p. 141, nota 10] en el del discurso del Pan de Vida, Jn., 6,51-58) parece haber sido bastante grande la parte que tuvieron los discípulos de San Juan.

En el capítulo primero de su obra discute Boismard la estructura literaria de Jn. 1,19-2,11. Distribuye estos pasajes en siete días, como lo apunta el texto sagrado. Y del análisis literario de los vv. 29-36 y vv. 19-27 saca en conclusión que se descubren «tradiciones paralelas». Por consiguiente, él propone dos soluciones distintas: 1) El Evangelista [en este caso, el apóstol San Juan] es testigo ocular de los hechos que cuenta, pero esquematizándolos con miras a su valor teológico; 2) o más bien [Boismard se inclina más hacia esta solución]: el evangelista [que ya no sería el apóstol] recoge, esquematizándolos, los relatos de un

testigo ocular (el apóstol San Juan), que pudo conocer por diversas tradiciones paralelas (p. 24).

A continuación, y ya hasta el fin de la obra, viene la exégesis de los pasajes indicados en el título.

Particular interés merecen ciertas cuestiones, que realmente constituyen verdaderos *excursus*. Tales, por ejemplo, la relativa a la teología que encierra el título de «Hijo del hombre» (pp. 118-112), la de «ver» a Cristo exaltado (pp. 112-118); y sobre todas ellas, la del origen y significado del título de «Agnus Dei» e «Hijo de Dios» (Jn. 1, 29 . 34) dados a Cristo por el Bautista (pp. 43-60).

El autor, después de pasar revista a las soluciones presentadas hasta ahora, propone la suya, fundada en estudios recientes. Cuando el Bautista vió venir a Jesús ni le dió el título de «Cordero», ni el de «Hijo de Dios», sino los títulos mesiánicos de «Siervo de Yahvéh» y de «Elegido de Dios». El Bautista no miraba a Is. 53 ni al cordero pascual; y por eso, en sus palabras, no iba incluída la idea de expiación. Los títulos de «Siervo» y de «Elegido» están tomados del pasaje mesiánico de Is. 42, en el que pensaba el Bautista. Pero el apóstol San Juan, al describir la escena, no utilizó la palabra correspondiente hebrea, sino que, escribiendo en arameo, usó una palabra equivocada: *taliá*, que puede significar por igual «servidor» y «cordero»; y lo hizo adrede, con esa libertad que a veces se permite, con miras al simbolismo y al doble significado de algunas palabras, pero sin desfigurar los hechos. El traductor griego, influído ya por la idea cristiana de relacionar la muerte de Jesús con Is. 53, tradujo el término arameo *taliá* por el griego *amnós*, «cordero»; y además, en lugar de *eklectós*, «elegido», que es la idea de Is. 42, puso *uiós*, «hijo». Y en cuanto a «quitar el pecado del mundo» es también fiel expresión, aunque de otra forma, del citado pensamiento isaiano. Con estas acomodaciones el Evangelista en nada faltaba a la verdad. Daba simplemente a las palabras del Bautista un significado teológico más amplio y explícito, que sólo implícitamente estaba contenido en ellas.

A propósito de la escena de Jn. 1,35-42, el autor cree que el «otro discípulo» del Bautista que acompañaba a Andrés no fué Juan el apóstol, sino Felipe (p. 71-73). En cuanto al *lógion* de Jn. 1, 51, por el uso del plural y por la repetición de «y les dijo», deduce que este último relato tuvo existencia separada antes de ser incorporado al Evangelio (p. 105).

En el milagro de Caná (p. 133-159), la frase «todavía no ha llegado mi hora», no es afirmativa, sino interrogante. La Virgen María no pide un milagro, ni sabe tampoco cuándo llegará el momento de comenzarlos, aunque Ella tenga plenísima fe en Jesús y en su misión; pero su advertencia de que «no tienen vino» significa sólo su intranquilidad ante el caso que observa; las palabras de Jesús «¿Qué a mí y a ti?» envuelven cierta idea de repulsa, por cuanto Ella se intranquiliza por sus miras simplemente humanas, reconviniéndola Jesús con su «¿Acaso no ha llegado mi hora?» (p. 157-158).

Todos estos detalles van justificados con verdadera erudición y argumentaciones que el autor cree suficientemente sólidas.

Puestos a señalar reparos, no nos faltarían ocasiones. Nos fijaremos solamente en estos cuatro puntos: 1) La solución de que los discípulos de San Juan hayan manipulado más o menos el texto del maestro, ¿se demuestra tan fácilmente? ¿No hay soluciones menos complicadas —fundadas en la mentalidad y

forma discursiva de San Juan, e incluso en que hubiera escrito su obra en diversos momentos psicológicos y aun en diversas ocasiones, con un plan no muy definido—, sin necesidad de admitir manipulaciones de los discípulos? 2) Parécenos que el autor acentúa demasiado, en algunos detalles, la tendencia simbolista: cf p. 107 ss., y el valor tan especial que concede al verbo «ver». 3) Si en el milagro de Caná tan grande es el simbolismo del «vino» (p. 141 ss.) y de otros detalles del relato, ¿no resulta raro que ningún simbolismo tenga la presencia de María allí y su decisiva actuación, gracias a la cual se produce el milagro, reduciéndose su papel a ver las cosas con intranquilidad humana y mereciendo por ello el reproche de Jesús? 4) Finalmente, notamos que ni una sola vez aparece citado un autor español, a pesar de que, en estos últimos tiempos, se han escrito en castellano algunos trabajos sobre la materia de este volumen, que también podrían aportar alguna luz; y esta omisión es tanto más de notar, cuanto que Boismard cita multitud de estudios acatólicos, quizá no siempre tan acertados.

De todas formas, repetimos cuanto al principio decíamos respecto del valor de este comentario, esperando ver pronto los volúmenes siguientes.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

J. T. Milik: *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda* (Préface de R. de Vaux, O. P.). París, Les Editions du Cerf, 1957, 140 × 225 mm., 121 pp., 3 mapas y 35 fotografías.

Libro notabilísimo en la inmensa producción literaria acerca de los manuscritos del Desierto de Judá. Nadie con más títulos ni mejor preparado que Milik, el joven sacerdote polaco, para contarnos lo que en estos diez últimos años se ha descubierto en diversos lugares de ese desierto. Todo el mundo científico sabe que es Milik la máxima figura en la imponente labor de identificación y traducción de los textos semíticos que, casi siempre en menudos fragmentos, pero que se cuentan por muchos millares, nos ha dado tan pródigamente el Desierto. Milik lo ha recorrido y explorado científicamente. Y en la zona árabe de Jerusalén, desde su cuarto de trabajo de la Escuela Bíblica de los Padres Dominicos y desde la larga sala del Museo Arqueológico de Palestina, cubierta toda con fragmentos de la cueva 4 de Qumrān, coordina, compulsa, supervisa los restos de esa exuberante literatura bíblica, apócrifa y comunitaria. En diversas publicaciones científicas ha ido editando parte de los textos; de la mayor parte de los otros a él encomendados —la porción más extensa y más ingrata— tiene ya casi ultimado el trabajo.

Ha querido ahora, como un descanso en su cotidiana labor, presentarnos en espléndida síntesis una visión de conjunto de lo que son los hallazgos de este decenio y su importancia excepcional. Son, por tanto, conocidas ya muchas de las cosas que cuenta, bien por otras publicaciones generales, bien por los mismos trabajos científicos del autor aparecidos anteriormente. Pero se lee con verdadera fruición un relato homogéneo e insistentemente lógico del especialista seguro, salpicado continuamente de puntos de vista personales, en ocasiones de soluciones nuevas que, aunque tal vez no todos acepten, habrá que tener en cuenta en todo momento y discutir lealmente.

La obra consta de cinco capítulos y un apéndice. El primero trata someramente

de la historia de los descubrimientos en las distintas grutas, según el orden cronológico. La cueva (10) famosa del año 1947, con sus siete grandes rollos; las de Wadi Murabba'ât; las 2 y 3 de Qumrân; lo hallado en Jirbet Mird y en otro punto más o menos identificado del desierto; la importantísima cueva 4 de Qumrân, explorada en septiembre de 1952; las 5 y 6, excavadas al mismo tiempo que la anterior; las 7-10, del año 1955, y el rollo de los Doce Profetas encontrado por entonces en una cavidad del Wadi Murabba'ât, y, finalmente, la undécima gruta de Qumrân, que da sus riquezas al comienzo de 1956, «comparable par son importance aux grottes I et 4» (p. 21), y de cuyos manuscritos y demás objetos no da ningún detalle. En alguna publicación (por ejemplo: «Biblica» 38 (1957) 226) se alude a algunos encuentros notables en esta cueva 11Q. No acertamos a comprender el silencio sistemático que sobre ellos guardan el Palestine Archaelogical Museum y l'Ecole Biblique. Cf. RB 63 (1956) 573, donde el P. de Vaux se limita a decir que «les Bédouins avaient découvert, dans la région de Qumrân une nouvelle grotte contenant des manuscrits. La Musée Archéologique de Palestine s'emploie à rassembler les éléments de cette trouvaille, qui est importante, mais nous ne pouvons considérer ici que notre travail de fouille».

El capítulo II da noticias acerca de la Biblioteca de Qumrân, que ha de ser conocida ante todo por lo encontrado en la cueva 4; se intercalan algunos detalles, muy concisos, sobre la historia del texto bíblico, sobre la que los textos de Qumrân lanzan nueva luz muy interesante.

Los capítulos III y IV están dedicados a los esenios, su centro principal —el monasterio de Qumrân, cuyas ruinas han sido excavadas desde 1951—, su organización, su doctrina. Completa su exposición acerca de los esenios, en el Apéndice: «los Esenios y la historia del pueblo judío». Son estos capítulos y este apéndice los más importantes y originales de la obra. No hay ninguna duda para Milik, y creemos tiene plena razón, de que los habitantes de Qumrân cuyos manuscritos han llegado hasta nosotros, fueron los esenios, de que nos hablan Plinio el Viejo, Filón, Josefo... Pero cuando se detiene a trazar la historia de ese grupo judío presenta soluciones que pueden parecer aventuradas; él mismo confiesa que es un asunto que no se presenta del todo claro: «ce n'est pas sans bien des hésitations que nous donnons cette esquisse de l'histoire des Esséniens» (p. 61). Las razones que da para identificar al Sacerdote Impío con Jonatán Macabeo seducen naturalmente; pero esta hipótesis no sólo no queda confirmada por la arqueología, sino que abiertamente la descarta el testimonio de las excavaciones, que señalan la instalación esenia en su primer período (Ia) en tiempo de Juan Hircano (135-104 a JC.) lo más pronto, con bastante probabilidad de que no ocurrió hasta la época de Alejandro Janeo (103-7á). Cf. RB 61 (1956) 538, 566.

Por tanto, lo del éxodo del Maestro de Justicia y seguidores a Qumrân en tiempo de Jonatán, y lo de la visita de éste a aquél en Qumrân, su «morada de destierro» (pp. 57, 106), hay que considerarlo más bien como cesión hecha a la fantasía, a la que se han entregado tantos de los que tratan de identificar los nombres misteriosos de varios de los documentos. Se está en un terreno extremadamente movedizo e inseguro, en el que únicamente se podrá poner luz y caminar con garantía si se aprovechan todos los datos disponibles, de los que los arqueológicos, creo, son los más contundentes.

En el capítulo V se hace resaltar la importancia de los descubrimientos del

Desierto de Judá. Tanto en este capítulo como en los anteriores se indican con franqueza aquellos puntos de contacto, bien que ligerísimos a veces, con el cristianismo primitivo. Pero las diferencias son tan abismalmente profundas, que con razón cierra el capítulo con estas palabras: «Si donc l'essénisme porte en lui plus d'un élément qui d'une façon ou de l'autre a fertilisé le terrain où naitra le christianisme, il est non moins évident que ce dernier représente quelque chose de tout à fait neuf, qui ne trouve finalement d'explication que dans la personne de Jésus» (p. 99).

La utilidad del libro y su agradable presentación tipográfica (1) quedan realzadas por los mapas y por las 35 fotografías agrupadas al final; aunque no originales y muchas de ellas sean muy conocidas, da su conjunto una idea gráfica bastante acabada de la totalidad del asunto desrrollado en la obra.

F. Javier Cáubet Iturbe, SS. CC.

P. Severiano del Páramo, S. J.: *La Persona de Jesús ante la crítica liberal protestante y racionalista*. Editorial «Sal Terrae». Santander, 1956, pp. 202.

El contenido de este libro del P. Páramo responde exactamente a su título, lo cual ya es un mérito y un acierto, aumentados ambos cuando el contenido ofrecido en su título supone un conocimiento de fuentes tan varias y hasta complicadas. Efectivamente, a través de sus doscientas páginas van desfilando, uno a uno, todos los autores que, en los dos últimos siglos, se han ocupado de la Persona de Jesucristo y de su obra, el Cristianismo, principalmente en Alemania, Inglaterra y Francia, aunque con una prevalencia muy notable de parte de los autores germanos, desde los días remotos de Reimar, Paulus, Strauss y Baur, sin olvidar a Bahrdt y Venturini con sus fantasías sobre los esenios y a Eisler con sus interpretaciones en torno a la versión eslava de la obra de Flavio Josefo *De Bello Judaico*, hasta las actuales teorías de Rodolfo Bultmann en su *Formgeschichte* y la *Entmythologisierung*.

¿Qué pretende el autor con este libro? Oigámoslo de sus mismos labios: «El autor de este libro ha pretendido resumir la historia de las variadísimas posiciones que ha adoptado el protestantismo liberal y el racionalismo moderno frente al problema fundamental que se les presenta ante la vida, milagros y doctrinas de Jesucristo, tal como aparecen en las fuentes evangélicas» (p. 9).

Y aún subraya: «No estará de más advertir que no busque el lector en estas páginas pruebas positivas del valor histórico de nuestros evangelistas, ni siquiera una refutación directa de los sistemas que voy a hacer desfilar ante su vista. De la historia del conjunto de ellos quedará al descubierto su vida efímera, su falta de solidez seria y científica y en algunos casos su arbitrariedad al suponer hipótesis destituídas en absoluto de base histórica» (p. 21).

De estas citas se desprende que el autor no aspira a una refutación y crítica

(1) Una falta de imprenta habrá que corregir en la pág. 102, el reinado de Nerón no es del 64 al 68, sino del 54 al 68. Lo peor es que ya en la pág. 88 se expresa así el autor: «la seconde année de Néron, 66 ap. J.-C.».

doctrinal de los sistemas que va a *resumir*. Parte de un supuesto, innegable para nosotros todos: «La verdad es simple e inmutable.» El P. Páramo confiesa que «esta es la conclusión que espero saque el lector al terminar la lectura de este libro. Jesucristo, su doctrina y su obra la Iglesia, siguen inmutables su camino recto e indeclinable, mientras sus enemigos, con sus sistemas e hipótesis, unos tras otros, van desapareciendo y cayendo en el olvido» (pp. 20-21).

Nada tendríamos que oponer a estas nítidas declaraciones del autor si en nuestro sentir no existiera algunas incongruencia entre estas disposiciones y el fin que el autor persigue al escribir este resumen. Reconoce el P. Páramo que la materia de que se va a ocupar no ha tenido una difusión ambiental entre nosotros, aunque no hayan faltado representantes en los medios intelectuales de las influencias racionalistas ante el problema religioso. Y cita, a título de ejemplo, a Unamuno y a Ortega y Gasset. Destaca luego, como el campo más vulnerable a estas influencias, los medios culturales y universitarios; vulnerabilidad que vendrá acentuada a medida que los contactos internacionales entre los hombres de ciencia, los investigadores y los mismos universitarios vayan incrementándose, especialmente en países europeos. Es decir, el autor quiere prevenir a hombres de ciencia y cultura, a universitarios en general, contra estas doctrinas que, aun partiendo de supuestos filosóficos, son profundamente teológico-bíblicas y religiosas. Y aquí viene nuestra discrepancia con el método del P. Páramo—con el método subrayamos—. Esos destinatarios de su libro, aun siendo hombres de ciencia y cultura general amplia y básica, los universitarios en general no creemos tengan la preparación fundamental en materias teológico-bíblicas y religiosas que les faculte para llegar a la conclusión que él nos señala en las páginas 20-21 y que hemos citado más arriba. Pero precisamente los que más necesitan un criterio de reacción, por estar más en las líneas fronterizas de los contagios doctrinales racionalistas, puede suceder que lleguen a otras conclusiones más radicales y negativas y escépticas.

Con esta observación, queremos expresar nuestro sentir de que el P. Páramo nos ha debido dar en su estudio una capítulo, general al menos, de refutación basado en los principios fundamentales. Simplemente con haber desarrollado la crítica esbozada al presentarnos en Baruch Spinoza, con las influencias que en él ejercieron Herbert y Hobbes (p. 25 ss.), contra el principio básico de que todo acontecimiento y toda doctrina religiosa debe quedar encerrado dentro de los límites de la razón pura (p. 26), habría dado el autor un antídoto eficaz contra todos los sistemas posteriores, que nos va a resumir en las páginas de su estudio. Porque es absolutamente cierto, como el P. Páramo afirma, que el «problema que se les presenta a los racionalistas ante la Persona de Jesucristo no es en su fondo un problema bíblico, ni histórico; es, sencillamente, un problema de filosofía religiosa» (p. 26). Nosotros añadiríamos por nuestra cuenta: Este problema se presenta a los racionalistas y a todos los que, a su estilo, se enfrentan con el problema religioso en general.

Hemos de destacar que el autor tiene buen cuidado de acentuar los prejuicios racionalistas en que se mueven todos los autores que va resumiendo. Otro acierto a señalar en el estudio del P. Páramo es el destacar cómo estos diversos autores se van destruyendo unos a otros: Paulus contra Reimar (p. 63); Strauss contra Paulus (pp. 69-74); Baur contra Strauss (p. 81 ss.); Harnack contra los

anteriores (p. 87 ss.), y así sucesivamente. Todo viene después reforzado con citas y textos de los mismos racionalistas y protestantes liberales de nuestros días, lamentando el confusionismo engendrado por tantas teorías e hipótesis anteriores, recogidas por el autor en la *Conclusión* de su estudio (pp. 151-157) Cierran este trabajo del P. Páramo unos *Apéndices* en que nos da la doctrina del Magisterio sobre los sistemas resumidos a través de las páginas precedentes.

Se trata, pues, de un libro denso y sólido, de los que no abundan entre nosotros acerca de esta materia, tal vez porque hasta ahora no han hecho mucha falta. Pero el libro del P. Páramo puede ser un alerta saludable para que no vivamos confiados de que tampoco hacen ya falta.

A. Avelino Esteban Romero

Cullman, O.: *Dieu et César* (Collection «Civilisation et Christianisme»), Neuchâtel-París, Delachaux et Niestlé, 1956. 130 × 185 mm., 120 pp.

En cuatro capítulos, cuyo encabezamiento da idea del contenido (1.º Jésus et le mouvement de résistance antiromain des zélotes; 2.º La condamnation de Jésus par l'Etat romain; 3.º Saint Paul et l'Etat; 4.º L'Etat dans l'Apocalypse johannique), el profesor de Bâle y de París nos ofrece un «ensayo» acerca de la doctrina del N. T. sobre un tema tan interesante y práctico para la ética social cristiana de nuestros días como es el de las relaciones entre el Cristianismo y el Estado.

Más que de establecer las *relaciones entre dos sociedades perfectas*, como estamos acostumbrados a estudiar los católicos, trata el profesor Cullmann de señalar la *actitud del cristiano* ante la sociedad temporal que llamamos Estado.

Partiendo del dualismo cronológico en que se consideraba instalado el cristiano primitivo—ya en el fin de los tiempos que se ha inaugurado con Cristo, pero en espera del acabamiento escatológico cuya tensión ha de durar mientras el mundo presente subsista—se explica Cullmann esa aparente contradicción que se descubre en el N. T. al enjuiciar este problema, y que se podría esclarecer en los siguientes términos: El N. T. no rechaza el Estado como tal; pero tampoco lo acetpa sin crítica, como si el Estado revistiera un carácter absoluto y definitivo, cuando en realidad es algo «provisorio» cuya finalidad es servir a Dios dentro de los límites que la voluntad de Dios le impone. Los textos neotestamentarios, favorables al Estado, lo consideran bajo este aspecto de servidor temporal de Dios. Las expresiones que parecen condenarlo se refieren a sus pretensiones de rebasar los poderes que Dios le asigna y de sustraerse a ese papel de servidor de Dios.

Subscribimos plenamente la tesis central de la obra de Cullman tal como la acabamos de exponer, y le auguramos los plácemes de sus lectores católicos, que subrayarán complacidos la mayoría de sus afirmaciones, como aquellas, por ejemplo, con que en la página 92 describe la naturaleza de la Iglesia: «L'eschatologie de l'Eglise primitive n'est pas seulement attente de l'avenir, ainsi qu'Albert Schweitzer et ses disciples suisses le prétendent; mais elle n'est pas non plus présence incontestée du Royaume de Dieu, «eschatologie réalisée»; pour reprendre l'expression de C. H. Dodd: *elle est l'un et l'autre*. Il importe sur-

tout de souligner que cette tension entre un «déjà» et un «pas encore», un «maintenant» et un «plus tard», n'est pas une solution secondaire d'un christianisme évoluant déjà vers le catholicisme; elle ne réprésente pas une sorte de pisaller ultérieur comme prétendent les disciples d'A. Schweitzer et aussi R. Bultmann: elle caractérise essentiellement et dès l'origine la situación de la nouvelle alliance.»

Fero no podríamos decir lo mismo de todos los anillos de su argumentación. Para Cullmann, Jesús no fué celotes, pero su actitud crítica ante un Estado que exageraba sus atribuciones y el haberse rodeado de discípulos celotes, hizo que apareciera como tal y como tal fuera condenado por los romanos a morir en Cruz.

Es de alabar la energía con que Cullman rechaza la tesis de Eisler sobre el celotismo de Jesús. Fero nos parece un poco exagerado el elenco de discípulos celotas que nos ofrece en el cap. II: (Simón ὁ καναναιος = en arameo: celotes [p. 17s.]; Iscariote = ¿sicarius? [p. 18s.]; Cefas que tienta a Jesús en Cesárea proponiéndole una actitud celota, que en el Huerto lleva una espada como los sicarios, y que es conocido con el apodo de Barjona = en accádico: «terrorista» [p. 19]; los «Hijos del trueno» que aspiran a los primeros puestos en el Reino [p. 20].)

Tampoco vemos tan claro como Cullmann que toda la lucha psicológica de Jesús esté establecida contra la tentación de celotismo: en el desierto, en Cesarea, en Getsemaní.

La argumentación que emplea Cullmann para demostrar que Jesús fué condenado por celota resulta excesiva para probar que ése fué el pretexto verdadero ante el tribunal romano, pero insuficiente para convencernos de que no hubo otro proceso y condenación ante el Sanhedrín por motivos religiosos.

Mejor hubiera sido evitar la expresión «totalitario» para designar, como lo hace Cullmann, un Estado que, saliéndose de su esfera, se interfiere en la divina. Dada la vaguedad del término, que hoy se emplea para indicar cualquier forma de gobierno dictatorial, nos parece excesivo hacer extensiva a todas ellas una denominación de tan marcado carácter peyorativo. Si el Imperio Romano pudo ser considerado como enemigo de Dios y del Cristianismo, no fué por su condición dictatorial. Como tampoco, por eso sólo, pueden considerarse enemigos de Dios los Estados con forma de gobierno dictatorial, mientras se profesen confesionalmente cristianos y respeten los derechos de Dios en toda su amplitud y los del hombre en su debida subordinación al bien común.

Estas observaciones, a las que podrían añadirse otras muchas en cuestiones de detalle, afectan, más que al fondo de la obra, al género literario de la misma. Cullmann nos da en este libro lo que en términos modernos llamaríamos un «ensayo»: un ensayo escrito por una pluma tan autorizada como la de Cullmann, pero con todos los méritos y los defectos propios de un ensayo (1).

S. Muñoz Iglesias

(1) Constituye una excepción el Apéndice (*A propos des dernières discussions sur les «Exousiai» de Rom. 13, 1*, pp. 97-120), que contiene un apreciable trabajo exegético. Contra la opinión de von Campenhausen en «Mélanges A. Bertholet», 1950: *Zur Auslegung von Rom. 13: Die dämonistische Deutung des exousiai-Begriffs*, Cullmann defiende el doble sentido: autoridades del Estado-potestades angélicas.

REVISTA DE REVISTAS

Biblica, 1957, fasc. 1.—R. Laurentin, *Traces d'allusions* (II) (Es continuación del mismo título aparecido en Bib., 1956, 435-456. Allí examinó las alusiones a los nombres de Juan, Jesús y Gabriel que parece estaban contenidas en la fuente hebrea de Lucas. Aquí estudia los nombres de Zacarías, Isabel y María en el mismo sentido), pp. 1-23.—J. Smith, *Hebrew Christian Midrash* (Se trata de un texto de San Ireneo en la *demostración de la predicación apostólica*, cap. 43, que reproduce el primer versículo del Génesis y nos ha llegado sólo en una versión armenia. El autor se propone establecer el texto original griego de ese versículo), pp. 24-34.—S. Lyonnet, *Notes sur l'exégèse de l'Epître aux Romains* (Notas sobre la exégesis de la Ep. a los Romanos. En concreto estudia dos temas: la estructura literaria de Rom. 1,22-32 y el significado de πάρεσις en Romanos 3,25), pp. 35-61.—M. Dahood, *Some Aphel Causatives in Ugaritic* (Examina diversos pasajes de las tabletas de Ras Shamra para demostrar la existencia en lengua ugarítica de un aphel causativo), pp. 62-73.

Catholic Biblical Quarterly (The), 1957, enero.—R. E. Murphy, *Notes on Old Testament Messianism and Apologetics* (En las pruebas apologéticas tomadas de las profecías mesiánicas, no convence tanto una lista de textos como una visión sintética del mesianismo del A. T. en Cristo), pp. 5-15.—E. O'Doherty, *The Organic Development of Messianic Revelation* (Origen y desenvolvimiento en Israel de la esperanza soteriológica y de la idea del Mesías), pp. 16-24.—J. L. McKenzie, *Royal Messianism* (El mesianismo es una intervención en la historia y establecimiento del reino de Dios sobre Israel (2 Sam 7, Sal 89,2, 110,72, 45, Is 7, etc.), pp. 25-52.—R. E. Brown, *The Messianism of Qumrân* (Pasajes que presentan la doctrina de los dos Mesías; sus características; su venida implica el período final para la historia del mundo y de la secta. Ocurrirá entonces una gran batalla, en la que la secta no tendrá que sufrir y en la que vencerán las fuerzas mesiánicas, guiadas sobre todo por el Mesías de Aarón. Después vendrá un período final pacífico y bienaventurado. El mesianismo del Maestro de Justicia), pp. 53-82.—J. E. Ménard, *Pais Theou as Messianic Title in the Book of Acts* (El título de Pais Theou de los Actos aplicado al Mesías paciente no puede ser más que un uso accidental del término, ya que no denota sufrimiento. Se le aplicó a Jesús, únicamente porque se encontraba en Is 53, entendiéndolo del futuro Mesías. Para los cristianos que hablaban arameo era un título de honor), pp. 83-92.—R. North, E. F. Siegman, *Biblical and Archeological News*, pp. 99-108.

— — — —, **1957, abr.**—J. Terence Forestell, *Christian Revelation and the Resurrection of the Wicked* (La resurrección de los impíos se basa en el principio

de retribución y en la naturaleza del hombre, mientras que la resurrección de los justos es el término necesario de una nueva vida en Cristo que comenzó en el bautismo), pp. 165-189.—F. Gryglewicz, *The Gospel of the Overworked Workers* (Indica los lugares evangélicos en que Cristo alude al trabajo excesivo. En Palestina, en tiempo de Cristo, los obreros alquilados por patronos privados eran peor tratados que los ocupados en trabajos públicos en Italia y Egipto), pp. 190-198.—A. Benson, «... *From the Mouth of the Lion*» (El mesianismo de Amós. La severidad no es el único aspecto de este profeta; hay versículos de esperanza, que están en armonía con la tradición mesiánica), pp. 199-212.—E. H. Maly, *Mesianism in Osee* (Oseas tiene la esperanza de la futura salvación, basada en la firme convicción de la elección de Israel por parte de Dios. El nuevo pacto estará en hesed y rahamîn, no sólo en sedeq y mišpat, y traerá una renovación a Israel, que se cumplirá por medio del sufrimiento), pp. 213-225.—F. L. Moriarty, *The Emmanuel Prophecies* (Aunque la interpretación literal mesiánica de las profecías del Emmanuel no soluciona todas las dificultades de algunos pasajes, tiene, sin embargo, una gran consistencia), pp. 226-233.—R. North, *Biblical and Archeological News* (Resume, entre otras, la relación de las excavaciones (3.ª, 4.ª y 5.ª campañas, 1954-1956) de Jirbet Qumrân, hecha por el padre R. de Vaux en RB 63 (1956) 533-577), pp. 234-243.

Estudios Eclesiásticos, 1957, abr.—J. Leal, *La nueva fecha de la Cena y el orden de los hechos de la Pasión de Nuestro Señor* (La nueva teoría que desplaza la Cena al martes, no se justifica suficientemente con los nuevos descubrimientos (Qumran), aunque dé mayor margen a los sucesos de la Pasión), pp. 173-188.

Estudios Franciscanos, 1957, enero.—F. de Fuenterrabía, O. F. M. Cap., *Doctrina del Nuevo Testamento y del judaísmo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte*, pp. 5-42.

Freib. Zeitschrift für Philosophie und Théologie, 1957, 1.—H. Mödder, *Die Seitenwunde Christi* (Los santos padres apelaron al milagro: los teólogos dejaron abierto el portillo para una explicación natural; la medicina moderna recalca esta natural explicación, que el autor quiere ver nuevamente explicada por el «colapso ortostático»), pp. 19-33.

Gregorianum, 1957, 2.—F. Asensio, S. J., *El salmo 132 y la «Lámpara» de David* (El ambiente bíblico en que se mueve el *ner-queren* parece exigir una mirada audaz y directa, no tímida y como de rechazo, al mesianismo y a la persona misma del Mesías), pp. 310-316.

Jewish Quarterly Review, (The) 1957, enero.—E. R. Goodenogh, *The Bosporus inscriptions to the most high God*, pp. 221-244.—S. Zeitlin, *The dead Scrolls; 1. The lamech Scroll — A medieval Midrash; 2. The Copper Scroll; 3. Was kando the owner of the Scrolls?* (Repitiendo lo que ha dicho multitud de veces, continúa pretendiendo aún que los manuscritos de Qumrân son de la Edad Media), pp. 245-268.—N. Wieder, *The Qumran sectaries and the Karaites* (Sigue

presentando algunos términos con que se designan a sí mismos los sectarios de Qumrân y los Qaraítas), pp. 269-292.—N. WALKER, *The Dating of the last supper* (La hora Sexta de la condenación de Jesús según San Juan, fué las seis de la mañana. Marcos emplea el cómputo diurno judío de salida a puesta del sol; Juan un cómputo asiático de doce horas desde medianoche a mediodía, como hacemos nosotros), pp. 293-295.

Journal of Semitic Studies, 1957, apr.—D. R. AP-THOMAS, *Some Aspects of the Root HNN in Old Testament* (Interesante artículo sobre los distintos significados de la raíz hanan en el A. T. Examina cinco sustantivos, un adjetivo, un adverbio, y seis grados del verbo de esta raíz; todos expresan algún aspecto del favor entre el superior y el inferior), pp. 128-148.—J. WEINGREEN, *Rabbinic-Type Glosses in the Old Testament* (Trata de establecer el carácter rabínico de ciertas glosas del A. T. y discute las conclusiones que se derivan de este hecho. Al mismo tiempo se contienen en el artículo algunas consideraciones de tipo general acerca de las glosas del texto hebreo), pp. 149-162.—J. VAN DER PLOEG, *The Meals of the Essenes* (Concluye sus artículos diciendo que no aparece clara la existencia de banquetes sagrados entre los esenios. En cuanto al carácter sagrado de ls comidas diarias no hay prueba alguna, incluso parece esto improbable), pp. 163-175.

Marianum, 1957, 1.—A. TRABUCCO, *La «Donna ravvolta di sole» (Apoc. 12). L'interpretazione ecclesiologica degli esegeti cattolici dal 1563 alla prima metà del secolo XIX*, pp. 1-58.—L. M. FERETTO, O. S. M., *Influsso del Protovagelo di Giacomo nei secoli II-IV*, pp. 59-78.—D. M. CROSSAN, O. S. M., *Mary's virginity in St. John — An exegetical study (Apoc. 12-Jh. 1, 12-13)*, pp. 115-126.

Nouvelle Revue Théologique, 1957, abr.—A. FEUILLET, P. S. S., *Le Mystère Pascal et la Résurrection des chrétiens d'après les Epîtres pauliniennes* (Jesús resucitado es el Adam celeste, nuestra solidaridad se extiende también a ese estado definitivo del Salvador), pp. 337-354.

— — — —, 1957, mayo.—G. SALET, S. J., *La Loi dans nos coeurs* (El Cristianismo, ¿es misticismo o moralismo? ¿Cuáles son sus relaciones con la religión judía, a la que viene a reemplazar?), pp. 449-462.—J. GALOT, S. J., *Vierge entre les vierges* (Sobre el voto de virginidad de María, Lc. 1,34), pp. 463-477.

Recherches de Science Religieuse, 1957, abr.—J. DUPONT, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem* (suite et fin) (Después de criticar los argumentos de Feret y de exponer a Zahn le parece que en este último se encuentra la razón que hace viable la hipótesis del primero), pp. 225-239.—D. MOLLAT, *Théologie paulinienne* (A modo de boletín), pp. 240-261.—R. MARLÉ, *Bultmann devant les théologiens catholiques* (A modo de boletín), pp. 262-272

Revue Biblique, 1956, octb.—B. COUROYER, O. P., *Le doigt de Dieu (Exode VIII, 15)* (Estudia la expresión del Ex. 8,15; «este es el dedo de Dios»,

de la que trata de exponer el verdadero significado, recurriendo a las influencias egipcias discernibles en el Exodo), pp. 481-495.—R. TOURNAY, O. P., *En margen d'une traduction des Psaumes* (suite) (Es continuación del mismo tema, publicado en R. B., 1956, 161-181. Contiene notas explicativas, a veces un verdadero comentario, a la traducción de los Salmos de la *Bible de Jérusalem*), pp. 496-512.—M. BAILLET, *Fragments du document de Damas: Qumrân, Grotte 6 (Planche II)* (Publica y comenta el autor cinco fragmentos del documento de Damasco, encontrados en la gruta 6.ª de Qumran; un estudio previo a la edición definitiva de los textos), pp. 513-523.—J. CARMIGNAC, *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la «Règle de la communauté» de Qumrân* (Estudia un texto difícil de la *Regla de la Comunidad* de Qumran, en el que se habla de los sacrificios cruentos; defiende que los Esenios no eran opuestos en modo alguno a tales sacrificios), pp. 524-532.—R. DE VAUX, O. P., *Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3.e, 4.e et 5.e campagnes (Planches III à XIII)*, pp. 533-577.

———, **1957, enero.**—A. M. DUBARLE, O. P., *Le péché originel dans la Genèse* (Estudia de nuevo el problema del pecado original en el Génesis, situándolo en el cuadro de los orígenes y negando las interpretaciones míticas), pp. 5-34.—J. DUPONT, O. S. B., *Pierre et Paul dans les Actes* (Aborda el problema de las relaciones entre San Pedro y San Pablo, sobre todo para buscar la conciliación entre los datos de la Ep. ad Galatas y los Hechos), pp. 35-47.—L. H. VINCENT, O. P., *L'Eléona, sanctuaire primitif de l'Ascension* (Defiende contra otras varias hipótesis emitidas que el único santuario primitivo de la Ascensión fué la Eleona de Constantino), pp. 48-71.—R. BEAUVERY, *La route romaine de Jérusalem à Jéricho (Planches I à IV)* (Estudia la vía romana de Jerusalén a Jericó: trata de determinar lo más exactamente posible el trazado de ésta vía, los diversos monumentos, estaciones y fortines que la jalonaban y la fecha de su construcción), pp. 72-101.

———, **1957, abr.**—M. E. BOISMARD, O. P., *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri* (suite) (Continúa el mismo estudio iniciado en R. B., 1956, 182-208; trata de determinar las posibles influencias de una antigua liturgia bautismal en la Epístola de Santiago, comparándola al mismo tiempo con la 1.ª Patri), pp. 161-183.—C. SPICQ, O. P., Ἐπιποθεῖν *Désirer ou chérir?* (Estudia el significado del verbo ἐπιποθεῖν en la lengua bíblica. Este verbo expresa un deseo intenso en relación inmediata con el amor que le suscita), pp. 184-195.—R. SAVIGNAC (†) et J. STARCKY, *Une inscription nabatéenne provenant du Djôf (Planche V)* (Texto, traducción y comentario de una inscripción nabatea, descubierta en el 1944 en Djôf: se dan por separado las interpretaciones de Savignac y de Starky), pp. 196-217.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1957, abr.—A. VIARD, *Bulletin de théologie biblique*, pp. 249-273.

Revue des Sciences Religieuses, 1957, abr. — J. CARMIGNAC, *Conjetures sur les écrits de Qumran* (Un estudio por comparaciones internas de estos documentos le llevan a notables conclusiones sobre la secta de los Esenios), pp. 140-168.

Revue Thomiste, 1957, enero.—F. M. BRAUN, *Un nouveau papyrus johannique: le papyrus Bodmer II*, pp. 79-84.

Sacra Doctrina, 1957, n.° 6-7.—B. PRETE, O. P., *La concezione della storia nella Bibbia*, pp. 147-170.

Salmanticensis, 1957, fasc. 1.—J. SAN PEDRO GARCÍA, *Principios exegéticos del Mtro. Fray Luis de León*, pp. 51-74.—L. TURRADO, *Los manuscritos del Mar Muerto*, pp. 191-203.

Scuola Cattolica, (La) 1957, marzo.—F. MONTAGNINI, *Valde mane una sabbatorum veniunt ad monumentum...* (Ensayo de concordancia de los datos de los cuatro evangelios), pp. 111-120.

Sefarad, 1957, 1.—A. DÍEZ MACHO, *Un manuscrito «palestinense» en la Biblioteca Nacional de Estrasburgo*, pp. 11-17.—A DÍEZ MACHO, *Una copia completa del Targum palestinense al Pentateuco en la Biblioteca Vaticana*, pp. 119-121.—S. CAVALETTI, *Ebraico biblico ed ebraico mishnico*, pp. 122-129.—J. PRADO, *Las primeras etapas del Exodo de Ramesés al mar Rojo*, pp. 151-168.—A. DÍEZ MACHO, *El movimiento bíblico francés visto a través del Congreso de Estrasburgo*, pp. 229-232.

Theologie und Glaube, 1957, 1.—J. BRINKTRINE, *Die Selbstaussage Jesu* Ἐγώ εἰμι (Con esta fórmula expresa su perfecta consustancialidad con el Dios de Israel que se reveló bajo ese nombre), pp. 34-36.

— — — —, 1957, 2.—J. BRINKTRINE, *Das Weib (haissah) in Gen 3,15* (Refuta los argumentos opuestos por Coppens y mantiene que la mujer es Eva, por donde el sentido mariológico es mediato), pp. 125-127.

Theologische Quartalschrift, 1957, 2.—SCHELKLE, *Neugefundene, nunmehr älteste Handschrift des Johannesevangeliums* (Se refiere al así llamado Papyrus Bodmer II, cap. 1-14 de S. Juan, publicado por Víctor Martín, cuyo valor consiste precisamente en que confirma cuanto se tenía por averiguado en torno al Evangelio), pp. 160-167.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1957, 1.—F. MUSSNER, *Neue Studien zur Geschichte des griechischen Apocalypse — Texte* (Se refiere a la obra del mismo título de Schmid, München, Zink Verlag, 1955), pp. 50-53.

Verbum Caro, 1957, 42.—W. VISCHER, *Jérusalem a justifié Sodome* (Le seizième chapitre du prophète Ezéchiel), pp. 71-87.

Verdad y vida, 1957, abr.—L. ARNALDICH, O. F. M., *El diluvio*, pp. 145-182.

LIBROS RECIBIDOS

*De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica. Tratado de los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía.*—Madrid, 1957.—125 × 190 milímetros, XVI + 882 páginas.

*De EDITORIAL BEAUCHESNE. Rue de Rennes, 117. París.

LÉONCE DE GRANDMAISON: *La personne de Jésus et ses témoins.* Préface de Jean Daniélou, S. J.—París, 1957.—120 × 197 mm., 263 páginas.

*De EDITORIAL LITURGICA ESPAÑOLA. Avda. José Antonio, 581. Barcelona.

OTTO HOPHAN: *Los Apóstoles.*—Barcelona, 1957.—155 × 240 mm., 442 páginas.

*De LIBRAIRIE J. GABALDA ET CIE. Rue Bonaparte, 90. París.

RENÉ LAURENTIN: *Structure et Théologie de Luc. I-II* (Etudes Bibliques).—París, 1957.—165 × 255 mm., 232 páginas.

*De OXFORD UNIVERSITY PRESS. 114 Fifth Avenue. New York 11.

BRUCE M. METZGER: *An Introduction to the Apocrypha.*—New York 11, N. Y.—145 × 220 mm. IX + 274 páginas.

*De S. P. C. K. HOLY TRINITY CHURCH. MARYLEBONE ROAD. London, N. W. 1.

H. H. ROWLEY: *The Dead Sea Scrolls and the New Testament.*—Society for Promoting Christian Knowledge. London N. W. 1. EU. Ston 5282. 1957.—124 × 185 mm., 32 páginas.

*De SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE. 224 North Fifteenth Stree. Philadelphia 2 Pensylvania.

HOWARD M. TEEPLE: *The Mosaic Eschatological Prophet.* (Journal of Biblical Literature, Monograph Series, vol. X.) — Philadelphia 2, Pensylvania, 1957. — 150 × 230 mm., XIII + 122 páginas.

*De TIPOGRAFIA POLIGLOTA VATICANA. Roma.

Biblia Sacra, iuxta latinam vulgatam versionem. *Libri Salomonis. id est. Proverbia, Ecclesiastes, Canticum canticorum,* ex interpretatione sancti Hieronymi cum praefationibus et variis capitulorum seriebus.—Romae, 1957.—210 × 300 mm., XVI + 202 páginas.

*De VERLAG ALFRED TÖPELMANN. Berlin W 35.

CHRISTOPH RURCHARD: *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 76).—Berlin W 35 1957.—165 × 240 mm., XV + 118 páginas.

6014 2